

سِلْسِلَةُ الدِّرَاسَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ

جَانِبُ دُرَى الدَّوْلَةِ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ

وَحَدَّةُ الْبُحُوثِ وَالدِّرَاسَاتِ



حكومة دبي
GOVERNMENT OF DUBAI

أَسْئَلُ سَيِّدَ النَّظْمِ الْبَلَاغِيِّ عِنْدَ الْمُفَسِّرِينَ ابْنَ قَيِّمٍ الْجَوَازِيَّةَ وَنَحْوَهَا



تَقْدِيمُ

د. سَافِرُ الدُّكْتُورِ

أَحْمَدُ مَطْلُوبُ

رئيس المجمع العلمي العراقي

تَأْلِيفُ

د. سَافِرُ الدُّكْتُورِ

رَسُولُ حَمُودِ حَسَنِ الدُّوْرِيِّ

كلية الشريعة - الجامعة العراقية - بغداد

سلسلة الدراسات القرآنية

جامعة الكويت للدراسات الإسلامية

وحدة البحوث والدراسات

أَسْئَلُكَ النَّظْمَ الْبَلَاغِيَّ عِنْدَ الْمُفَسِّرِينَ
ابن القيم الجوزية رحمه الله

تقديم

الأستاذ الدكتور

أحمد مطلوب

رئيس الجمع العلمي العراقي

تأليف

الأستاذ الدكتور

رسول حمود حسن الدُّوري

كلية الشريعة - الجامعة العراقية - بغداد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُسْلَوِيَّةُ النَّظْمِ الْبِلَاغِيِّ عِنْدَ الْمُفَسِّرِينَ
ابْنُ قَيِّمٍ الْجَوْزِيَّانِيُّ وَابْنُ مَوْجِبٍ

جَمِيعُ الْحُقُوقِ مَحْفُوظَةٌ
جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم

الطبعة الأولى

١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

طبع بموجب إذن طباعة من المجلس الوطني للإعلام بدولة الإمارات
رقم (رق / ١٢ / ٢٠١٢ / ٥٤٣٧، تاريخ ٠٤ / ١١ / ٢٠١٢م)

ما ورد في هذا الكتاب يعبر عن رأي صاحبه ولا يعبر بالضرورة عن رأي الجائزة

ص.ب: ٤٢٠٤٢ دبي - الإمارات العربية المتحدة
هاتف: +٩٧١ ٤ ٢٦١٠٦٦٦
فاكس: +٩٧١ ٤ ٢٦١٠٠٨٨
الموقع على الانترنت: www.quran.org.ae
البريد الإلكتروني: research@quran.org.ae

جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم

وحدة البحوث والدراسات

﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي ﴾

لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نَنْفِدَ كَلِمَتُ رَبِّي

وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾

[الكهف: ١٠٩]

الإهداء

بين صحائف الأزمنة ، وبصمات الأمكنة نترسم خطاكما ونتوق إلى لقاءكما ...

بين جنبي دجلة حيث توارى ناظريكما

فذا عن شرقها وذا عن غربها

يلتقيان عند شاطئ الوفاء

ويبحران إلى جنان السماء

لتطوف روحكما بطهرها

وتفيض رضئ ونعماء

أخوي اللذين ما انفكت الروح تحقق شوقاً إليكما حيث ودعنا دنيانا

ولما يصفر عودكما أو يزهر الربيع في ربوعكما

إلى من وعى صدره كتاب الله .. أخي سعد حمود حسن الدوري

إلى من اشترى أخراه بدنياء أخي مصطفى محمد صالح الحديثي

حُباً ووفاءً

أخوكم : رسول حمود

الإِفْتِتَاحِيَّةُ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد ، خاتم النبيين ، وإمام المرسلين ، وخير خلق الله أجمعين ، ورحمة الله للعالمين ، وعلى آله وصحبه أجمعين ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ، وبعد :

فإن كتاب الله عز وجل هو حبل الله المتين ، والنور المبين ، والصراط المستقيم ، والحجة الباقية إلى يوم الدين ، من تمسك به فاز في الدارين ، ومن أعرض عنه تبوأ شراً المنزلين ، لا يشيع منه العلماء ، ولا تنقضي عجائبه ، هو الذي لم يتنه الجن إذ سمعته حتى قالوا : ﴿ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ۝ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ ﴾ [الجن : ١ ، ٢] ، الاشتغال به عبادة ، تلاوة كان أو تدبراً أو حفظاً أو دراسة أو نظراً أو تعلماً أو تعليماً ، وقد تكفل الله سبحانه بحفظه فقال : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر : ٩] ، وجعله المعجزة الخالدة لنبية سيدنا محمد ﷺ إلى يوم الدين ، ﴿ قُلْ لِّينِ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء : ٨٨] .

وقد صرف علماء الأمة - سلفاً وخلفاً - إليه همهمهم ، ووجهوا إليه عنايتهم ، ينهلون من معينه ، ويتزودون من علومه ، ويغوصون في أسراره ، ويستخرجون اللآلئ من بحرهِ ، ويستضيئون بإشاراته إلى الكون والإنسان والحياة ، ليقفوا على أوجه إعجازه المختلفة ، ليستبين للعالم اليوم أنه الحق من عند الله القائل : ﴿ سَرُّهُمْ ءَابِتُنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [نصفت : ٥٣] .

ومن منطلق رسالة جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم في نشر الثقافة القرآنية ، وتعميمها ، يشرفها أن تسهم في خدمة كتاب الله العزيز ، وتقدم إلى المكتبة الإسلامية في سلسلة الدراسات القرآنية هذا الكتاب « أسلوبية النظم البلاغي عند المفسرين - ابن قيم الجوزية أنموذجاً » الذي ترجو أن يكون لبنة مهمة في المكتبة القرآنية . راجين المولى عز وجل أن يجعل هذا العمل وغيره من إنجازات الجائزة صدقة جارية في صحيفة أعمال صاحب السمو الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم ، نائب رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة ، رئيس مجلس الوزراء ، حاكم دبي ، راعي الجائزة الذي أنشأ هذه الجائزة لتكون منار خير تنشر ما تجود به القرائح في حقل الدراسات القرآنية ، وتخدم القرآن الكريم بسبل شتى ، فجزاه الله عن القرآن وأهله خير الجزاء .

ورغبة في إسناد الفضل لأهله ، فإن وحدة البحوث والدراسات في الجائزة تتقدم بالشكر والتقدير إلى رئيس اللجنة المنظمة للجائزة سعادة المستشار إبراهيم محمد بوملحه ، مستشار صاحب السمو حاكم دبي للشؤون الثقافية والإنسانية الذي ما فتئ يشجع نشر الكتب العلمية القيمة في إطار رسالة الجائزة في خدمة كتاب الله الكريم وسنة رسوله العظيم ﷺ .

وفي الختام نسأل الله أن يجزل الأجر والثوبة لمؤلف هذا الكتاب ، ولكل من أسهم في خدمته وتصحيحه وتدقيقه وإخراجه في هذا الثوب القشيب .

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين .

الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحيم سلطان العلماء

رئيس وحدة البحوث والدراسات



تقديم

الأستاذ الدكتور أحمد مطلوب

رئيس المجمع العلمي العراقي - بغداد

(١)

الْحَدَاثَةُ نَسْعُ الْحَيَاةِ النَّابِضُ ، وَالتَّجْدِيدُ سِمَةُ النُّهُوضِ وَالتَّقَدُّمِ ، وَقَدْ مَرَّتْ
بِالْأُمَمِ قُرُونٌ شَهِدَتْ تَقَدُّمَهَا حِينًا مِنَ الدَّهْرِ ، وَانْهِيَارَهَا حِينًا ، وَلَكِنَّ الْإِنْسَانِيَّةَ
ظَلَّتْ تَسْعَى إِلَى مَا فِيهِ الْخَيْرُ الْعَمِيمُ .

إِنَّهَا سُنَّةُ الْحَيَاةِ ، وَمَا أَصْبَحَ قَدِيمًا كَانَ جَدِيدًا ، وَسَيَعْدُو الْجَدِيدُ قَدِيمًا ،
وَهَكَذَا يَتَعَاقَبُ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ .

وَالْبَاحِثُ حِينَ يَعْرِضُ الْقَضَايَا ، وَيَكْتُبُ الْبُحُوثَ ، وَيُؤَلِّفُ الْكُتُبَ لَا بُدَّ
مِنْ أَنْ يَكُونَ مُطَّلِعًا عَلَى مَا تَقَدَّمَ لِيَسْنِي عَلَيْهِ ، وَكَانَ الشَّيْخُ أَمِينُ الْحَوْلِيِّ - رَحِمَهُ اللَّهُ -
يَقُولُ : «التَّجْدِيدُ قَتْلُ الْقَدِيمِ دَرْسًا» ، وَمَنْ جَهِلَ الْقَدِيمَ وَقَعَ فِي مَهَاوِي الضَّلَالِ .

(٢)

ظَهَرَتْ دِرَاسَاتٌ لَا تُحْصَى فِي عُلُومِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ ، وَكَانَ أَصْحَابُهَا مَنْ قَتَلَ
الْقَدِيمَ دَرْسًا ، وَمِنْهُمْ مَنْ وَقَعَ فِي عَمَيَاءٍ ، لِأَنَّهُ ظَنَّ مَا نَقَلَهُ حَقَاقٍ لَا يَرْقَى إِلَيْهَا
الشَّكُّ عِنْدَ مَنْ لَا يَعْرِفُ الْيَقِينَ .

وَنَهَضَ جِيلٌ يُتَقَرَّرُ فِي كُتُبِ الثَّرَاثِ ؛ لِيَكْشِفَ عَنْ جَوْهَرِهِ ، وَيَنْظُرَ فِي الْحَدِيثِ
لِيُظْهِرَ جَدَّتَهُ ، وَمِنْهُمْ الْأُسْتَاذُ الدُّكْتُورُ رَسُولُ هُمُودِ حَسَنِ الدُّورِيِّ الَّذِي عَرَفَ
طَرِيقَهُ مُنْذُ أَنْ كَانَ يَافِعًا ، فَاتَّجَهَ نَحْوَ «نَحْوِ أُسْلُوبِيَةِ الْخَوَارِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ»

وانطلق اليوم إلى أسلوبية النظم البلاغي «أُسْلُوبِيَّةُ النَّظْمِ الْبَلَاغِيِّ عِنْدَ الْمُفَسِّرِينَ - ابْنُ قَيِّمٍ الْجُوزِيَّةِ أُنْمُودَجًا»، وأقامَ دِرَاسَتَهُ الْجَدِيدَةَ عَلَى أَرْبَعَةِ فُصُولٍ :

الأوَّلُ : الْمَقَائِيسُ الْأُسْلُوبِيَّةُ فِي كُتُبِ الْإِعْجَازِ الْقُرْآنِيِّ .

الثَّانِي : أُسْلُوبِيَّةُ النَّظْمِ الْقُرْآنِيِّ عِنْدَ الْمُفَسِّرِينَ قَبْلَ ابْنِ قَيِّمٍ الْجُوزِيَّةِ .

حَتَّى إِذَا مَا انْتَهَى مِنْ هَذَا الْمِهَادِ ، انْطَلَقَ لِيُبَيِّنَ مَا قَدَّمَهُ ابْنُ قَيِّمٍ الْجُوزِيَّةِ (٦٩١-٧٥١هـ) فَكَانَ :

الثَّالِثُ : مِنْهَجَ تَحْلِيلِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ عِنْدَ ابْنِ قَيِّمٍ الْجُوزِيَّةِ .

الرَّابِعُ : أُسْلُوبِيَّةُ النَّظْمِ الْبَلَاغِيِّ عِنْدَ ابْنِ قَيِّمٍ الْجُوزِيَّةِ .

وَاتَّضَحَ فِي هَذِهِ الْفُصُولِ أَنَّ مَا تَبَاهَى بِهِ بَعْضُهُمْ مِنَ الْمَعَاصِرِينَ لَمْ يَخْرُجْ عَمَّا قَالَهُ الْمُتَقَدِّمُونَ ، وَإِنْ اخْتَلَفَتْ الْمَنَاهِجُ ، وَتَغَيَّرَتِ الْمُصْطَلَحَاتُ ، وَتَبَايَنَتْ طَرَائِقُ التَّعْبِيرِ .

لَقَدْ خَلَصَ الدُّكْتُورُ الدُّورِيُّ إِلَى نَتَائِجٍ تُعَدُّ مَعْلَمًا مِنْ مَعَالِمِ التَّجْدِيدِ الْقَائِمِ عَلَى الْمَوَازَنَةِ الْعِلْمِيَّةِ ، وَالنَّظَرَةِ النَّاقِبَةِ ، وَمَا كَانَ لَهُ أَنْ يَتَوَصَّلَ إِلَى ذَلِكَ لَوْلَا اِطْلَاعُهُ عَلَى الْقَدِيمِ وَالْجَدِيدِ ، وَلَوْلَا آفَاقُهُ الْوَاسِعَةُ ، وَمَوَاهِبُهُ الظَّاهِرَةُ ، فَكَانَ بِذَلِكَ خَيْرَ بَاحِثٍ أُسْلُوبِيٍّ ، لَمْ يَقَعْ فِيهَا وَقَعٌ فِيهِ مَنْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ .

المُقدِّمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على الرحمة المهداة ، سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه وسلم . وبعد :

(١)

فلطالما تناول الباحثون شخصية ابن قيم الجوزية بالدراسة والبحث ،
وتعددت هذه الدراسات ، وتباينت اتجاهاتها فمنها ما استقلت بدراسته ، ومنها
ما تناولته ضمن دراسات مشتركة ، ومن هذه الدراسات التي تهم البحث دراسة
عبد الفتاح لاشين الموسومة : «ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن» ،
صدرت طبعها الأولى سنة ١٩٨٢ م ، وهي دراسة مفيدة ، لكنها لم تكن شاملة ،
فاعتراها نقص وخاصة في دراسة الجملة ، فمثلاً في مبحث التعريف والتنكير
لم يقف الباحث إلا عند تعريف لفظة السلام وتنكيرها ، وفي مبحث التقديم
والتأخير وقف عند تقديم مفردة على مفردة كتقديم الجن على الأنس ، والمال
على البنين ، ونحوهما . ولم يتطرق إلى مباحث : الفصل والوصل ، والقصر مثلاً ،
أما مبحث البيان فقد وقف الباحث عند التمثيل وتناول أربعة شواهد فحسب ،
دون أن يتعمق في دراستها وتحليلها ، وأما الاستعارة والكناية والمجاز فلم يتطرق
إليها البتة .

ومن الدراسات التي تناولته ، دراسة بعنوان : «البحث الدلالي عند ابن
القيم» ، وهي رسالة دكتوراه للباحث خيرى الجميلي ، نوقشت في رحاب كلية

الآداب ، جامعة بغداد سنة ٢٠٠٠م ، تناول فيها الباحث الجوانب النظرية التي تخص دلالة الألفاظ والتأويل ، وموقف ابن القيم من المجاز ، ولم تتناول الرسالة الجانب التطبيقي «دراسة النص القرآني» موضوع دراستنا ، وهناك دراسات أخرى تناولت حياته وآثاره والجوانب اللغوية وفكره ، أشرنا إليها في متن البحث ، وهي لا تخص موضوع دراستنا أيضاً .

(٢)

ولغرض دراسة الجوانب البلاغية التي لم تتناولها هذه الدراسات جاءت هذه الدراسة فضلاً عن الأسباب الآتية :

١. صدور طبعات جديدة وحديثة لأغلب مؤلفاته محققة تحقيقاً علمياً رصيناً ، مع فهارس مفيدة ومتعددة ، لم تطلع عليها الدراسات السابقة ، وقد يسر الله لي الحصول عليها والإفادة منها .

٢. نشر كتاب جديد باسم «بدائع التفسير» ، للباحث محمد يسري بثلاثة أجزاء ، لم تطلع عليها الدراسات السابقة ، جمع فيه الباحث النصوص القرآنية التي فسر لها ابن القيم من مضامين مؤلفاته المختلفة والواسعة ، وهو أوسع بكثير مما جمعه الندوي في كتابه «التفسير القيم» ، وقد أفدت منه كثيراً بسبب سعة مادته ، وكثرة شواهدة .

٣. الوقوف عند منهج المفسرين وخاصة ابن قيم الجوزية ، وهي وقفات أسلوبية ليست ببعيدة عما جاءت به الدراسات الأسلوبية الحديثة ، إن لم تكن أعمق منها وأشمل ، لغرض تعريف الباحثين وطلبة الدراسات العليا وهم يختارون بحوثهم ورسائلهم الجامعية بما يتضمنه تراثنا من مناهج في تفسير النصوص .

٤. للتعرف على حقيقة موقفه من المجاز ، في ضوء تحليله للنصوص التي تتناولها دراستنا ومنهجه في التحليل .

(٣)

أفدت من مصادر ومراجع جمة ومتنوعة لعل من أهمها : مؤلفات ابن القيم بطبعاتها المحققة والحديثة ومنها : بدائع الفوائد ، وإعلام الموقعين ، والبيان في أيمان القرآن ، وجلاء الأفهام ، وشفاء العليل وغيرها .

كما أفدت من كتب التفسير ومنها : تفسير الكشاف للزخشري (ت ٥٣٨هـ) ، والتفسير الكبير للرازي (ت ٦٠٦هـ) ، وإرشاد العقل السليم لأبي السعود (ت ٩٨٢هـ) ، بدائع التفسير لما فسره الإمام ابن القيم ، ومن كتب البلاغة التي أفدت منها : دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) ، ونهاية الإيجاز في دراية الإعجاز للرازي ، أما كتب الإعجاز القرآني فكانت ركيزة بحثنا في الفصل الأول . فضلاً عن مراجع حديثة وهي كثيرة ومتنوعة أغنت البحث في كثير من جوانبه .

(٤)

توزعت مادة البحث على أربعة فصول ، ومباحث متعددة ، سبقها مقدمة وتمهيد تناول العلاقة بين النظم والأسلوبية ، وأعقب كل ذلك خاتمة بنتائج البحث .

جاء الفصل الأول بعنوان : «المقاييس الأسلوبية في كتب الإعجاز القرآني» ، تتبعته فيه بعضاً من هذه المقاييس في كتب الإعجاز القرآني .

وكان الفصل الثاني بعنوان : «من أسلوبية النظم البلاغي عند المفسرين

قبل ابن قيم الجوزية» ، تضمن مبحثين : تناول المبحث الأول جوانب مهمة من أسلوبية النظم البلاغي عند الزمخشري ، والثاني تناول هذه الجوانب عند الرازي في تفسيره الكبير .

أما الفصل الثالث فكان بعنوان : «منهج تحليل النص القرآني عند ابن قيم الجوزية» ، توزعت مادته على ثلاثة مباحث ، تناول المبحث الأول مكانته العلمية ، والثاني والثالث وقف عند أبرز المفاهيم الأساسية التي اعتمدها ابن القيم في تحليل النص وهما : العدول والسياق ، وهي ذاتها من المفاهيم الأساسية في تحليل النص في الدراسات الأسلوبية الحديثة .

أما الفصل الرابع فكان بعنوان : «أسلوبية النظم البلاغي عند ابن القيم» ، وهو دراسة تطبيقية توزع على ثلاث مباحث : خصص المبحث الأول لدراسة البنى الأسلوبية في التراكيب النحوية ، والثاني : لدراسة دلالة الأساليب الطلبية ، والثالث : وقف عند أسلوبية النظم وصور البيان .

وهذا هو جهد المقل لدراسة أسلوبية النظم البلاغي عند عَلمٍ من أعلام الفكر الإسلامي ، أسأل الله أن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم ، ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ ، ووفقنا في إصدار دراسات أخرى في المستقبل القريب إن شاء الله .

التمهيد بين النظم والأسلوبية

من البديهي في عملية الإنجاز اللغوي أن ينظر إلى اللغة بأنها وعاء تجتمع فيه المفردات والمعاني والتراكيب لتصب في قالب كلامي يتمثل في «النص» الذي من خلاله يتاح لمنشئه التعرف على ماهية تلك اللغة والأسس المتبعة في اختيار الألفاظ ومعانيها الملائمة المفضية إلى تراكيب معبرة عن الغرض والمقاصد التي تتولد في نفس المنشئ، إذ إن لكل منشئ عالماً من المعاني والأخيلة، والطريقة المتفردة في الصياغة والتعبير تجعل له شخصيته الأسلوبية المتميزة عن سواه.

وإذا كان النص هو وسيلة المنشئ التعبيرية، فإنه لكي يكون أسلوبياً لا بد أن يركز على ثلاثة عناصر هي: المرسل، والمرسل، والمرسل إليه، أو بمفهوم البلاغيين: المخاطب، والمخاطب، والمخاطب، وهذه تتلازم مع بعضها وتتجسد حركية النص في ارتكازه على علاقات التبادل اللفظي والبث الكلامي بين: المخاطب والمخاطب وبينهما «النص»، أي خطاب يقوم بعملية التوصيل، وهي الوظيفة الأساسية للكلام لتتحول اللغة بذلك من حيز التجريد اللغوي إلى حيز الوجود الحركي المؤثر، وهذا ما تنصب عليه أسلوبية النص بعد أن تشكل بنيته العامة من العلاقات المتكونة بين وحداته المختلفة النحوية والصرفية والمعجمية لننظر إليه بوصفه وحدة واحدة، تتحول فيه اللغة من مجرد رموز وعلامات إلى خطاب أدبي يستمد مادته منها، وقد يلجأ كثيراً إلى مخالفة المؤلف اللغوي ليشكل انفعالاً وتأثيراً في المتلقي، وهذا ما ركز عليه البلاغيون في دراساتهم مدركين أن

المستوى الفني للغة لا يتحقق إلا بتجاوز المؤلف تجاوزاً له مسوغاته اللغوية وشواهدة المختلفة . فإذا كان النحو مجالاً للقيود فإن الأسلوبية مجال الحرية التعبيرية ، وباعتبار أن البلاغة ترقى في دراستها إلى معالجة النصوص الجيدة معالجة فنية أسلوبية ، فإن النحو قد أسهم بشكل غير مباشر في رسم خطى البلاغيين بشكل لا يتعارض مع لغة العرب وقوانينها ، ومن هنا نقول : إن الأسلوبية تتيح للمنشئ أن يقول : تبعاً لمقتضيات العملية الكلامية دون قيود تفرضها عليه إلا فيما يتصل بالهيكل الأساسي للغة ، ومن هنا ركيزة بحثنا على أن : الأسلوبية والبلاغة صنوان ، كلاهما يتعامل مع نص إبداعي بعد خروجه إلى الواقع ومدى مراعاته قواعد البلاغة وقوانينها ، فكلاهما يهدف إلى تقويم النص وتقييمه ، وكلاهما يفترض حضور المتلقي في الإبداعية ، يقول : بشر بن المعتمر : «ينبغي أن تعرف أقدار المعاني فتوازن بينها وبين أوزان المستمعين ، وبين أقدار الحالات فتجعل لكل طبقة كلاماً ، ولكل حال مقاماً حتى تقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات ، وأقدار المستمعين على أقدار الحالات» ^(١) . وقد تجلت هذه النظرة الموحدة للنص عن البلاغيين والأسلوبيين على حد سواء عند عبد القاهر الجرجاني الذي ألغى ثنائية اللفظ والمعنى التي شاعت في الدراسات البلاغية السابقة ، بسبب توجهات مذهبية معروفة لا مجال للحديث عنها ، فأطلق مصطلح «النظم» وعني به ترتيب الكلام ترتيباً معلوماً تتطابق فيه الألفاظ مع المعاني تطابقاً لا يسمح بوجود أحدهما إلا بوجود الآخر ، ولا أسبقية للفظ على المعنى أو العكس ، فإذا نطقت باللفظ فالمعنى معك ، فهو «نظم تعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض ، وليس

(١) البيان والتبيين : ٣٦/١ ، وينظر : كتاب الصناعتين : ١٥٣ .

هو النظم الذي معناه ضمّ الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق»^(١)، فهو لم يفصل بين الألفاظ ومعانيها، إذ إنهما عنصرا العمل الأدبي المكونان لماهيته، والأسلوب عبارة عن انتظام المعاني وتناسبها وحسن الانتقال من مقصد إلى آخر، فلا فصل بين الدوال «الشكل» والمدلولات «المضمون». وتكاملية النص تتجسد في اعتباره وحدة كلامية متماسكة في إشارة إلى أهمية المخاطب في عملية الإبلاغ وكما ذكر قدماؤنا^(٢)، فإن اتباع طريقة العرب في النظم هو بعينه الأسلوب المتبع والطرق والمذاهب وأودية الكلام المختلفة باعتباره المنوال التي تنسج فيه التراكيب، وقوالب الكلام على اختلاف مقاصدها حيث لكل مقام أسلوب يختص به^(٣).

هذه الوقفات الأسلوبية عند العرب القدماء ليست بعيدة عما جاءت به الأسلوبية المعاصرة والتي هي النظم إلا أن الاختلاف واقع في المسميات، فالأسلوبية خصوصية النص الإبداعي القائم على كل ما تعلق باللغة من صوت وبناء صرفي وتركيب هادف إلى الإبانة على الخواطر والصور والتأثير الفني المصور للحالة الوجدانية المؤثرة في مبدعها^(٤). وحين يكون النظم قائماً على مجموعات العلاقات المعجمية والصرفية والبنائية «التركيبية» والصورة المتخيلة المعتمدة في انسجامها على قوانين اللغة السليمة، فإن الأسلوبية ذاتها علم لساني يعنى بدراسة مجال التصرف في حدود القواعد اللغوية والأشكال البنائية وفقاً لمقتضيات جهاز اللغة، وهذا ما اختصره عبد القاهر الجرجاني بمصطلح معاني النحو بين الكلم،

(١) دلائل الإعجاز : ٤٠٨ .

(٢) ينظر : الشعر والشعراء : ٧٥ . وثلاث رسائل في إعجاز القرآن : ٤٢ .

(٣) ينظر : مقدمة ابن خلدون : ٧٥ .

(٤) ينظر : المعجم الأدبي : ٢١ .

فهو لا يعني القواعد النحوية بل خصوصية وإبداعية تلك القواعد ، إنّه يستحضر المتلقي في العملية الإبداعية كما يعد المنشئ صانع الفكرة وفق معايير لفظية منتظمة وفق النظام اللغوي الخاص القائم على الصوت والبناء (التركيب) ، والدلالة متألفة مع بعضها مع الظروف المحيطة والعوامل المؤثرة نفسياً واجتماعياً في ذات المتلقي ، وبهذه الخصائص يلتقي النظم والأسلوبية علمياً بناءً على دراستهما الخصائص اللغوية التي يؤديها الكلام مستمداً من القدرة اللغوية وضوابطها التركيبية والنحوية ، وصولاً إلى مرحلة الانتقاء الخاص الذي يتميز به فرد عن آخر ، وهذا ما أشار إليه الجرجاني بعبارة «المزية والفضيلة» .

إذن كل من النظم والأسلوبية إبداع مخصص يتجسد في طريقة الربط بين التراكيب النحوية واللغوية الصحيحة ، مراعيّاً في ذلك العوامل المحيطة بالمبدع والعمل الأدبي ، فالنظم خصوصية الكلام البلاغي ، والأسلوبية تدرس تلك الخصوصية وفق إجراءات تحليلية ، وهدف تلك الدراسة إظهار الخصائص الكلامية في النص وكلاهما يلتقيان في الاعتماد على استثمار القوانين اللغوية وتوجيهها وفق معاني النحو المتوخاة ، وهذا التوخي يعني توليد معاني تحمل سمة مغايرة لقانون النحو تشكل خاصية بلاغية للعبارة تكمن في نظمها وطبيعتها البنية المولدة من ترابط أركان الجملة المبنية من انتظام ركن من ركن تشكل الجملة امتزاجاً بين المعنى النحوي والمعنى المعجمي في إطار معين وصولاً إلى الدلالة الخارجية والتي لا تتعلق بألفاظ وجمل فحسب ، بل بإبداع المتكلم ، وما يتوافر لديه من قدرات كلامية تمثل في الآخر أسلوبه وطريقته التي لا يشترك معه بها غيره ، بذلك يكون النتاج الأدبي الأسلوبي عبارة عن تفاعلات لغوية وإمكانات

كلامية خاصة بالمبدع هدفها الوصول إلى القيم الجمالية عبر تحليل النص دون اللجوء إلى معايير وقواعد محددة ، وهذا ما أسس عليه عبد القاهر الجرجاني فكرة النظم عنده ، وهو عينه الذي تتبناه الأسلوبية منهجاً يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنظم وعناصره ودلالاته .



الفصل الأول

المقاييس الأسلوبية في كتب الإعجاز القرآني

- ١- الرَّمَّانِي، عَلَيَّ بِهِ عَيْسَى (ت ٣٨٦ هـ) دَرَسَاتُهُ: التَّلَكُّ فِي إِعْجَازِ الْقُرْآنِ.
- ٢- الْخَطَّابِيُّ، أَبُو سُلَيْمَانَ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ إِبْرَاهِيمَ (ت ٣٨٨ هـ) دَرَسَاتُهُ: بَيَانُ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ.
- ٣- أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الطَّيِّبِ الْبَاقِلَانِيُّ (ت ٤٠٥ هـ) وَكِتَابُهُ: إِعْجَازُ الْقُرْآنِ.
- ٤- الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ بْنُ أَحْمَدَ الْإِمْنَانِيُّ (ت ٤١٥ هـ) وَكِتَابُهُ: الْمُغْنَى فِي أَرْكَانِ التَّرْجُمَةِ وَالْقَدَلِ ج ١٦.
- ٥- عَبْدُ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيُّ (ت ٤٧١ هـ): زَلَّالَةُ الْإِعْجَازِ.

الفصل الأول

المقاييس الأسلوبية في كتب الإعجاز القرآني

نزل القرآن الكريم وقد وصل العرب من الكمال في الفصاحة والبلاغة ما أوجب تحديهم بهذه المعجزة العقلية الخالدة ﴿قُلْ لِّينِ أَجْتَمَعَتِ الْإِنشُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨] فانبهروا وبروعة بيانه ، وقوة تعبيره ، فوقفوا أمامه مقرّين بخصائصه الأسلوبية المغايرة لكلامهم مغايرة دفعت العلماء إلى الاهتمام به ، «فانصرفوا يؤلفون في مجازه ومعانيه ، ولغته وغريبه ، ووجوه إعجازه ، فانكبوا على دراسته ، لما يملكون من مواهب ، وطاقات عقلية ونفسية ، وبها وسعته علومهم وأعمارهم ، فكانت لنا في ذلك علوم الإعجاز والتفسير والفقه والقراءات وعلوم النحو والبلاغة»^(١) .

لقد كانت قضية الإعجاز القرآني محوراً مهماً لدراسات اتصلت بلغته وانعكاس ذلك على العربية عموماً ، واهتمت بالربط بين أساليبه ، وأساليب العرب بهدف التوصل إلى أسرارهِ ومعانيهِ وأحكامهِ ، انطلاقاً من دلالات لغته ونظمه^(٢) . فنشأ في ظل دراسته تفكير بلاغي منه ما ارتبط بقضية الإعجاز وما تعلق بها من تأويلات على يد المعتزلة انصبت على خصائص النص القرآني لغة

(١) الموجز في تاريخ البلاغة : ٣٧ .

(٢) التفكير البلاغي عن العرب : ٣٤ .

وتركيباً ، أثمرت عن نظرية أسلوبية كاملة تمثلت في نظرية النظم^(١) . ومنه ما ارتبط بدافع الرد على من طعن به وبنظمه ، فصار مداراً لأبحاثهم ودراساتهم التي تناولت خصائص الأسلوب العربي الذي جرى البيان القرآني على وفقها ، وبذلك تبلورت فكرة النظم لبيان خصوصية الإعجاز القرآني .

على الرغم من كثرة هذه المؤلفات وتنوعها ، وتباين اتجاهات أصحابها ، إلا إن رسالتها واحدة ، وهدفها مشترك هو الإبانة عن خصوصية الإعجاز القرآني المتحققة بنظمه العجيب الذي أسر القلوب ، وسحر النفوس .

وسنختار من هذه المؤلفات ما يحقق الهدف من كتابة هذا الفصل ونشير في ثناياه إلى بعضها الآخر حسب ما يتطلبه المقام . ومن الكتب التي سنقف عندها :

- ١- الرماني في رسالته : «النكت في إعجاز القرآن» .
- ٢- الخطابي في رسالته : «بيان إعجاز القرآن» .
- ٣- الباقلاني في كتابه : «إعجاز القرآن» .
- ٤- القاضي عبد الجبار في كتابه : «المغني في أبواب التوحيد والعدل» .
- ٥- عبد القاهر الجرجاني في كتابه : «دلائل الإعجاز» .

* * *

(١) التفكير البلاغي عن العرب : ٣٧ .

الرَّمَانِي، عَلَيَّ بِهِ عَيْسَى (ت ٣٨٦ هـ) وَرِيسَالَتُهُ: «النَّكَتُ فِي إِعْجَازِ الْقُرْآنِ»

شكل النص القرآني نموذجاً مثالياً عند الرَّمَانِي لما تضمنه من خصائص بلاغية أسلوبية، فماهية النص تقوم عنده: «على إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ»،^(١) وهو تعريف يشير إلى ارتباط النص بأطراف العملية الكلامية: المرسل، المرسل إليه، النص «الرسالة»، وإلى عناصر النظم «الكلام»: التركيب، الدلالة، الصوت.

وفي رسالته «النكت في إعجاز القرآن» حدد الرمانى البلاغة القرآنية في عشرة فنون هي:

- | | |
|----------------|-------------------------------|
| ١- الإيجاز . | ٢- التشبيه . |
| ٣- الاستعارة . | ٤- التلاؤم . |
| ٥- الفواصل . | ٦- التجانس . |
| ٧- التصريف . | ٨- التضمين . |
| ٩- المبالغة . | ١٠- حسن البيان ^(٢) |

(١) النكت في إعجاز القرآن : ٧٥ .

(٢) المرجع السابق : ٧٦ .

وهذه الفنون يمكن أن توزع على مستويات النظم الثلاثة الآتية :

المستوى الأول : التركيب والدلالة ويتضمن : الإيجاز ، والتصريف ،
والتضمن ، والمبالغة ، وحسن البيان .

المستوى الثاني : البيان والدلالة ويتضمن : التشبيه ، والاستعارة .

المستوى الثالث : الصوت والدلالة ويتضمن : التلاؤم ، والفواصل ،
والتجانس .

وهذه المكونات الثلاثة هي اللبنة الأساس التي تنطلق منها الدراسات
الأسلوبية في تحليل النص الأدبي .

١ - التركيب والدلالة :

وقف في هذا المستوى عند وظيفة النظم داخل التركيب ، فبحث في الوظيفة
البلاغية للظواهر اللغوية التي ذكرها في أبواب البلاغة وقيمتها الفنية ، ففي
بحثه للإيجاز الذي أكثر من ذكر تقسيماته ^(١) ، وهو إكثار صرفه عن ذكر مزيد
من شواهد ، وتقوم منهجيته في دراسة إيجاز الحذف إلى بيان القيمة البلاغية
التي يحققها ، ففي قوله تعالى : ﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ
إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طُبِّئَ مَا دَخَلُوهَا
خَالِدِينَ ﴾ [الزمر : ٧٣] . علق قائلاً : « كأنه قيل حصلوا على النعيم المقيم الذي
لا يشوبه التنغيص والتكدير » ^(٢) ، فالنص القرآني عدل عن ذكر جواب « إذا » ،

(١) فهو يورد له ثلاثة تقسيمات منها : تقسيمه إلى قسمين : إيجاز حذف ، وإيجاز قصر . ينظر :

النكت في إعجاز القرآن : ٧٦-٧٩ .

(٢) ينظر : النكت في إعجاز القرآن : ٧٦-٧٧ .

للإيذان بأن لهم حيثئذ من فنون الكرامات ما لا يوصف بالعبارة^(١)، ويعمل هذا العدول عن ذكر التفصيلات قائلاً: «وإنما صار الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر، لأن النفس تذهب فيه كل مذهب، ولو ذكر الجواب لقصر عن الوجه الذي تضمنه البيان»^(٢)، لأن الذكر غلق لحدود النص المفتوحة على التأويل والقراءة المتعددة، وفيه تقييد الخيال، لتصور المتوقع والمحتمل معاً.

إن اعتبار الحذف خلاف الأصل يقتضي أن يكون ظاهرة عدول، وهو عدول عن أصل البناء التركيبي في مظهره الإخباري المجرد من ملابس المقام والمقال، وما يتولد عنه من نقصان يصيبه وهذا ما تبحث فيه الدراسات الأسلوبية الحديثة.

وعنده إيجاز القصر «بنية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف»^(٣) من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]. ولبیان جمالية الإيجاز في النص ودلالته يعهد إلى مقارنته مع قول العرب: «القتل أنفى للقتل»، ليجد أن التفاوت وقع في أربعة أوجه: فالآية أكثر فائدة، وأوجز في العبارة، وأبعد من الكلفة بتكرير الجملة، وأحسن تأليفاً بالحروف المتلازمة. ويستمر في الموازنة ليصل إلى نتيجة ما يريد فيقول: «فاجتماع هذه الأمور التي ذكرناها صار أبلغ منه وأحسن، وإن كان الأول بليغاً حسناً»^(٤)، فالنص القرآني

(١) ينظر: إرشاد العقل السليم: ٣١٥/٤.

(٢) النكت في إعجاز القرآن: ٧٧.

(٣) المرجع السابق: ٧٦.

(٤) المرجع السابق: ٧٢.

شكل نموذجاً أمثل لما حواه من خصائص بلاغية أسلوبية فاق بها كل نص آخر ، وإن كان الآخر بليغاً حسناً .

وفي ضوء ذلك يبدو لي أن الرماني كان على وعي تام بوجود بنيتين : الأولى قول العرب : «القتل أنفى للقتل» ، وهي بنية بليغة ، والثانية قوله تعالى : ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ ﴾ وهي بنية كمعجزة ، وإنما تحقق الإعجاز عن طريق التحول من البنية الأولى المعدل عنها إلى البنية الثانية .

وفي بحثه للإيجاز يقف عند سياقات الكلام التي يرد فيها الإيجاز سواء كان الإيجاز بحذف أحد أطراف الجملة أم كان الإيجاز بالقصر . فيقول : في شدة غموض إيجاز القصر على إيجاز الحذف وذلك «للحاجة إلى العلم بالمواضع التي يصلح فيها من المواضع التي لا يصلح»^(١) ، فالعلم بالمواضع يعني معرفة السياق الذي يصلح فيه الإيجاز من السياق الذي لا يصلح فيه . ويتكرر عنده ذكر المواضع في حديثه عن الإطناب مقابلاً للإيجاز . «فإن لكل واحد من الإيجاز والإطناب موضعاً يكون به أولى من الآخر ، لأن الحاجة إليه أشد»^(٢) .

فالرماني كان على وعي تام بالسياقات وأثرها في اختيار الطريقة أو الأسلوب التي من خلالها يتعين ذكر لفظ أو تركه استغناء بدلالة المقام عليه .

وإذا كان الرماني لم يقدم لنا في بابي «التصريف» و «التضمين» شيئاً في تحديد مفهوم النظم البلاغي إلا إنه في باب «المبالغة» قدم لنا تعريفاً لها يضعنا أمام محور مهم من المحاور التي تقوم عليها الأسلوبية إذ يقول : «المبالغة : هي الدلالة على

(١) النكت في إعجاز القرآن : ٧٧ .

(٢) المرجع السابق : ٧٩ .

كبر المعنى ، على جهة التغيير على أصل اللغة لتلك الإبانة^(١) . فقوله : « على جهة التغيير عن أصل اللغة » ، هو العدول عن المعهود الوضعي للغة . وقوله : « لتلك الإبانة » تعليل لهذا العدول . والحق أن كل عدول من صيغة إلى أخرى لا بد أن يصحبه عدول من معنى إلى آخر سواء كان في بناء صيغة المبالغة واقع في الأفراد أو التركيب . فمن المبالغة في الصيغة الإفرادية يذكر الرماني أبنية كثيرة منها : « فَعَّال » كغفار عدول عن غافر للمبالغة^(٢) ، لأنَّ الأصل في اسم الفاعل من « غفر » الثلاثي هو « غافر » على صيغة فاعل . « فغفار » هو خروج عن هذا النمط اللغوي المألوف ، وليس خروجاً عن الأصول الضابطة للغة . وهذا النوع من المبالغة يعد غرضاً أسلوبياً لا فتناً بديعياً^(٣) .

ثم أورد شواهد قرآنية تقع فيها المبالغة غرضاً أسلوبياً ينتج عن الكلام ويستفاد منه من ذلك قوله تعالى : ﴿ وَجَاءَ رُبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا ﴾ [الفجر : ٢٢] وعقب عليها قائلاً : « فجعل مجيء دلائل الآيات مجيئاً له على المبالغة في الكلام »^(٤) ، والمبالغة وقعت في المجاز العقلي ، لأن الفاعل الحقيقي « دلائل

(١) النكت في إعجاز القرآن : ١٠٤ .

(٢) ينظر : النكت في إعجاز القرآن : ١٠٤ .

(٣) البلاغيون نظروا إلى المبالغة بنظرتين : الأولى : المبالغة بوصفها غرضاً يحصل من الكلام ، أو غرضاً ينتج عن الكلام ويستفاد منه . والمبالغة بهذا المعنى تظهر في موضوعات علم المعاني وعلم البيان ، فتقول التشبيه البليغ كونها أكثر مبالغة . والاستعارة أبلغ ، أي أكثر مبالغة . الثانية : المبالغة بوصفها محسناً بديعياً فهي : « أن يدعي لوصف بلوغه في الشدة أو الضعف حداً مستحيلاً أو مستبعداً » ، وقسموها إلى ثلاثة أقسام : تبليغ وإغراق ومبالغة . ينظر : خزانة الأدب وغاية الأرب : ٨ / ٢ .

(٤) النكت في إعجاز القرآن : ١٠٤ .

الآيات» ، ولكنه أسند فعل «المجيء» إلى الرب للمبالغة . وضرب آخر يتحقق بإخراج «الكلام مخرج الشك للمبالغة في العدل والمظاهرة في الحجاج» ^(١) ، كقوله تعالى : «وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾» [سبأ : ٢٤] ، والمبالغة حصلت بتضمين حرف العطف «أو» معنى مخالفاً لما وضع له ، لأن الأصل في معناها التخيير والعطف ، وهنا عدل بها عن الأصل لتفيد «التريد المتنزع من الشك» ، ^(٢) وهذا العدول مثل ظاهرة أسلوبية للنص .

والرّماني في بحثه للمبالغة باعتبارها غرضاً أسلوبياً لا أسلوباً بديعياً ، إنما أراد أن ينفي سمة المبالغة بمعناها البديعي المتضمن معنى الإغراق والغلو من النص القرآني . وهذا لم يدركه الدكتور عبد القادر حسين عندما ذهب إلى القول : إن الرماني بحث المبالغة «دون أن يعرض لدرجاتها التي عرفت عند المتأخرين من تبليغ وغلو وإغراق» ^(٣) .

وفي باب البيان وقف الرماني عند دلالة التأليف فقال : «ودلالة الأسماء والصفات متناهية ، فأما دلالة التأليف فليس لها نهاية» ^(٤) ، والنص بهذا المفهوم نص مفتوح ، لأنه يستفيد من طرائق التأليف المتعددة ، والتي تمكنه من الانطلاق إلى آفاق رحبة . وبذلك قدم وصفاً لحقيقة اللغة القائمة على محدودية في عدد ألفاظها ، وعلى إمكانية مفتحة قادرة على الكتابة في تيار المعاني المتجدد

(١) النكت في إعجاز القرآن : ١٠٥ .

(٢) تفسير التحرير والتنوير : ١٩٢ / ٢٢ .

(٣) أثر النحاة في البحث البلاغي : ٢٨٠ .

(٤) النكت في إعجاز القرآن : ١٠٧ .

بواسطة التأليف^(١) . فهو على وعي كامل بالعلاقات الإسنادية والنظمية التي ليس لها نهاية ، وبهذا تظل اللغة متجددة في عطائها مستوعبة لمقتضيات الأحوال ومتطلبات التعبير عنها .

وفي تحليله لمفهوم البيان ربط بين قصدية الإفهام ، وغاية الأداء الجمالي للنص ، لأنه « ليس يحسن أن يطلق اسم بيان على ما قبح من الكلام ، لأن الله قد مدح البيان ، واعتدبه في أياديه الجسام »^(٢) ، وإنما عني بالبيان « ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن في السمع ، ويسهل على اللسان ، وتتقبله النفس تقبل البرد ، وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة »^(٣) ، وبذلك وضع للجمال عناصره المتمثلة : باللفظ ، والصوت ، والنظم ، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال ، والتأثير في المتلقي . وعلى هذا المنهج يعمل الدرس الأسلوبي في استحضار عناصر الجمال في اللغة ؛ « لأن وظيفة الظاهرة اللغوية - عند دارسي الأسلوب - هي أن تكون لها مساهمة واضحة في قيمة النص الجمالية »^(٤) ، وإنما المبدع يستعمل اللغة بقصد جمالي ، ويجهد نفسه في إبداع الجمال بواسطة الكلمات ، كما يفعل الرسام بالألوان ، والموسيقي بالموسيقى^(٥) ، لأن قصدية النص « تكمن في تجاوز الإبلاغ إلى الإثارة »^(٦) ، فضلاً عن أن هذه العناصر هي تحول باللغة من حيز التجريد ، إلى حيز الوجود الحركي المؤثر ، وهذا ما تنصب عليه أسلوبية

(١) ينظر : إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي : ٧٥ .

(٢) النكت في إعجاز القرآن : ١٠٦ .

(٣) المرجع السابق : ١٠٧ .

(٤) في منهجية الدراسة الأسلوبية : ١٢٧ .

(٥) الأسلوب والأسلوبية : ٣٥ .

(٦) المرجع السابق : ٣٥ .

النص . ولكنه لم يقدم لنا شواهد تعبر عن هذه العناصر وما تحتويها ، وإنما اكتفى بشواهد محدودة أبان فيها عن تنوع الأغراض فحسب .

٢- البيان والدلالة :

وقف الرّماني عند بعض صور التشبيه ليتخذ منها سبيلاً في الكشف عن جمالية النص القرآني ، ودقته في اختيار الألفاظ ومدلولاتها ، ففي قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُوا كَمَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فُوقَهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ [النور : ٣٩] فالمشبه العقلي «أعمال الذين كفروا» قدم بصورة المشبه به الحية ﴿ كَمَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً ﴾ وهنا يلتفت الرماني إلى أثر السياق ودقته في اختيار لفظة «الظمآن» في دلالاتها على المعنى بحيث لو تم استبدالها بأي لفظ آخر فإنه لن يفني بكمال المعنى الذي أفادته ، «ولو قيل يحسبه الرائي ماء ، ثم يظهر أنه على خلاف ما قدر لكان بليغاً ، وأبلغ منه لفظ القرآن ، لأنّ الظمآن أشد حرصاً عليه وتعلق قلب به ، ثم بعد هذه الخيبة حصل الحساب الذي يصيره إلى عذاب الأبد في النار» ^(١) ، فالرماني في كشفه لأسرار التشبيه لم يقف عند طرفي التشبيه فحسب بل نظر إلى السياق وأثره في اختيار اللفظة وحسن دلالتها داخل التركيب فيقول : «فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم ، وعذوبة اللفظ ، وكثرة الفائدة ، وصحة الدلالة» ^(٢) ، إن افتراضه ألفاظاً أخرى وموازنتها وصولاً إلى الدقة المتناهية في اختيار اللفظ الدال هو ما يعرف بمحور الاستبدال الذي تقوم عليه الأسلوبية والمعتمد على الاختيار بين البدائل والموازنة بينها للوصول إلى القيمة البلاغية للفظ المعبر عنه .

(١) النكت في إعجاز القرآن : ٨٢ .

(٢) المرجع السابق : ٨٢ .

ثم يعطى للتحليل بعداً آخر هو البعد النفسي التأثيري في المتلقي بقوله : «أشد حرصاً عليه ، وتعلق قلب به ، ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذي يصّيره إلى عذاب الأبد في النار» ،^(١) وفي ضوء البعد التأثيري أو العاطفي الذي أثاره النص في المتلقي أرسى «ريقاتير» دعائم المفهوم التأثيري للأسلوب ، أي الأسلوب كأثر في المتلقي ناتج عن الخصائص الداخلية للنص^(٢) .

وتعد الاستعارة أبرز صور الاتساع في هذه اللغة ، ومن هنا وقف الرماني في تحليله لقوله تعالى : ﴿ أَفَمَنْ أَتَسَسَّ بِئِنَّكُنَّ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ ... ﴾ [التوبة : ١٠٩] ، وقوله تعالى : ﴿ لَا يَزَالُ بُنْيَنُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة : ١١٠] ، يقول الرماني : «كل هذا مستعار ، وأصل البنيان إنما هو للحيطان وما أشبهها ، وحقيقته اعتقادهم الذي عملوا عليه ، والاستعارة أبلغ لما فيها من البيان بما يحس ويتصور» ،^(٣) وبلاغته تحققت ، لأن المعنى لم يقدم هنا مباشرة ، وإنما قدم بالعدول عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي ، وهو ما عبرت عنه الأسلوبية بالانزياح الاستبدالي الذي يحصل «باستبدال كلمة حقيقية بكلمة مجازية ، وهذا الاستبدال مبني على علاقة المشابهة»^(٤) ، ومن الشواهد التي حللها وهي كثيرة^(٥) ، من ذلك قوله تعالى : ﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ... ﴾ [الأنبياء : ١٨] إذ يقول : «فالقذف والدمغ هنا مستعار ، وهو أبلغ ، وحقيقته : بل نورد الحق على الباطل فيذهب ، وإنما كانت الاستعارة أبلغ لأن

(١) النكت في إعجاز القرآن : ٨٢ .

(٢) البلاغة والأسلوبية : ٣٥ .

(٣) النكت في إعجاز القرآن : ٩١ .

(٤) تحليل الخطاب الشعري : ٨٢ . وينظر : النظرية الاستبدالية للاستعارة : ١٩ .

(٥) ينظر : النكت في إعجاز القرآن : ٧٩-٨٩ .

في القذف دليلاً على القهر ، لأنك إذا قلت : قذف به إليه فإنها معناه ألقاه إليه على جهة الإكراه والقهر ، فالحق يلقي على الباطل فيزيله على جهة القهر والاضطرار لا على جهة الشك والارتياب ، ويدمغه أبلغ من يُذهبه لما في يدمغه من التأثير فيه فهو أظهر في النكاية ، وأعلى في تأثير القوة»^(١) .

وفي ضوء تحليله لشواهد الاستعارة فضلاً عما وجدناه في تحليلاته لشواهد الإيجاز والمبالغة وغيرهما ، نجده ينطلق من فكرة «الأصل» أو «أصل اللغة» في بيان بلاغتها ودلالاتها ، وكذلك في تعريفه الاستعارة نراه يقول : «الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة ، والفرق بين الاستعارة والتشبيه أن ما كان من التشبيه بأداة التشبيه في الكلام فهو على أصله ، لم يغير عنه في الاستعمال ، وليس كذلك الاستعارة ، لأنّ مخرج الاستعارة مخرج ما العبارة ليس له في أصل اللغة»^(٢) ، فالرمانى يميز بين بنيتين :

الأولى : الأصل أو أصل اللغة وهي حقيقة الكلام ، ويمثل المستوى الإخباري للغة .

والثانية : خروج عن هذا الأصل ، وهو خروج يحقق للغة مستواها البلاغي «الفني» .

إن التمييز بين بنيتين هو جوهر نظرية النحو التوليدي مع اختلاف في تسمية البنيتين فهي البنية الظاهرة أو السطحية وهي بنية محولة عن البنية العميقة عند «جومسكي»^(٣) .

(١) النكت في إعجاز القرآن : ٨٩ .

(٢) المرجع السابق : ٨٥-٨٦ .

(٣) ينظر : نظرية اللغة في النقد العربي : ٤٨٨ .

٣- الصوت والدلالة :

مثلاً بحث الرماني في الجانب الدلالي للألفاظ والتراكيب وما يؤديه من وظيفة الوصول إلى المعنى . بحث في الأداء الصوتي للنص القرآني ، ذلك أن الصوت «وسيط الدلالة في عملية التوصيل والإبلاغ ، والقناة الحاملة للمعنى»^(١) ، ومن المصطلحات التي خصها بالدراسة : التلاؤم ، والفواصل ، والتجانس . التي جعلت من الصوت أداة للتوصيل وتمكين المعنى .

فالتلاؤم عنده «نقيض التنافر»^(٢) ، وهو «تعديل الحروف في التآليف»^(٣) ، وقوله في «التآليف» أي : دراسة الصوت على مستوى التركيب وهو الأفضل كما يقول : الرازي وهنا دقيقة : وهي أنه فرق بين قولنا : الحسن والمزية يحصلان في المركبات بسبب أمور عائدة إلى المفردات وبين قولنا الحسن والمزية يحصلان في أنفس تلك المفردات ، فإن الأول هو الحق ، والثاني وإن كان حقاً فلا يكون إلا نادراً»^(٤) .

ولما كانت المفردة اللغوية هي الركيزة التي يتحقق بها التلاؤم لذا أوجب الرماني تعديل حروفها في التآليف ، لأنّ التآليف «كلما كان أعدل كان أشد تلاؤماً»^(٥) ، ويأتي بشاهد من الشعر لم يعلق عليه وهو قول الشاعر^(٦) :

(١) رؤى بلاغية في النقد والأسلوبية : ٣٦ .

(٢) النكت في إعجاز القرآن : ٩٤ .

(٣) المرجع السابق : ٩٤ .

(٤) نهاية الإيجاز : ١١٤ .

(٥) النكت في إعجاز القرآن : ٩٦ .

(٦) المرجع السابق : ٩٥ . وهذه الأبيات تتنازع نسبتها بين : أبي حية النميري ، ونصيب ابن رباح .

رَمَتْنِي وَسَرُّ اللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَهَا
 عَشِيَّةَ آرَامِ الْكِنَاسِ رَمِيمُ
 رَمِيمُ الَّتِي قَالَتْ لَجِرَانِ بَيْتِهَا
 ضَمِنْتُ لَكُمْ أَلَا يَزَالُ يَهِيمُ
 أَلَا رَبُّ يَوْمٍ لَوْ رَمَتْنِي رَمَيْتُهَا
 وَلَكِنْ عَهْدِي بِالنِّضَالِ قَدِيمُ

ولكنه كان موفقاً في اختيار هذا الشاهد ، لما فيه من ترداد صوت الراء والميم مع حسن توزيعها في الصورة الشعرية ، فضلاً عن ترديد لفظة «رميم» مع «رمتني» يعد ضرباً من ضروب الجناس . كل هذا حقق إيقاعاً للنص مشحوناً بالمعنى الذي وقع في النفس بأحسن صورة ، وأفضل طريقة في الدلالة . وهذا ما تنهجه الأسلوبية الصوتية «على مستوى التركيب بالتردد الصوتي المولد للإيقاع والمشحون بطاقة السياق الدلالية المولد للإيحاء»^(١) .

ولم يذكر لنا شاهداً من القرآن الكريم الذي عده متلائماً في الطبقة العليا ما عدا الشاهد الذي ذكره في باب الإيجاز وهو قوله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] الذي جعل تلاؤم الحروف فيه وحسن تأليفها عنصراً من العناصر التي تفوقت بها على قول البشر «القتل أنفى للقتل» ، لأنه «الخروج من الفاء إلى اللام أعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة لبعدها الهمزة من اللام ، وكذلك الخروج من الصاد إلى الحاء أعدل من الخروج من الألف إلى اللام»^(٢) ، وإنما جاء التلاؤم في النص القرآني لتشارب وتمازج الحرف الأول من الكلمة مع

(١) رؤى بلاغية من النقد الأسلوبية : ١٤٣ .

(٢) النكت في إعجاز القرآن : ٧٨ .

الأخير من الكلمة التي قبلها ، والحرف الأخير من الكلمة ليتمازج ويتشارب مع الحرف الأول من الكلمة التي بعدها ^(١) .

وفي بحثه للفواصل التي حدها بأنها «حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني» ^(٢) وضع فرقا بينهما وبين الأسجاع «وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني ، وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها» ^(٣) ، وهي على وجهين : أحدهما : على الحروف المتجانسة «المتماثلة» كقوله تعالى : ﴿وَالطُّورِ ۝١﴾ وَكُتِبَ مَسْطُورٍ ﴿[الطور : ١-٢] ، والآخر : على الحروف المتقابلة كقوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝٢﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿[الفاتحة : ٣-٤] .

وتعد الفاصلة ظاهرة أسلوبية قرآنية بها انفرد القرآن من الشعر والنثر معاً ، لأن شأنها شأن التلاؤم والتجانس وغيرهما خارجة عن عادة العرب في نظم ضروب الكلام فيقول : «فإن العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة ، منها الشعر ، ومنها السجع ، ومنها الخطب ، ومنها المنثور الذي يدور بين الناس ، فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة ، لها منزلة في الحسن تفوق كل طريقة» ^(٤) ، ونقض العادة يمثل عدولاً عن أساليب العرب في نظمهم الكلام . وهو عدول كشف عن إعجازه وخصائصه الأسلوبية التي تفرد بها من ذلك أنه «جاء بغير الوزن المعروف في الطباع الذي من شأنه أن يحسن الكلام

(١) الإعجاز البلاغي : ١٤٤ .

(٢) النكت في إعجاز القرآن : ٩٧ .

(٣) المرجع السابق : ٩٧ .

(٤) المرجع السابق : ١١١ .

بما يفوق الموزون»^(١)، فخاصية الفاصلة الصوتية تمثل مرتكزاً صوتياً يجمع بين وظيفتين مترابطتين: الانسجام الصوتي، ودلالته الإيحائية على المعنى على مستوى التركيب الذي تعتمد الأسلوبية الصوتية في دراسته؛ ذلك لأن «الصوت دالاً ومدلولاً بحكم المؤثرات الحسية التي تنتجها اللغة بأصواتها فتولد علاقة طبيعية بين الصوت والمعنى، وتشكل هذه العلاقة محوراً أولياً في دراسة اللغة، وأصلاً من أصول الدلالة»^(٢).

وإذا كان التلاؤم يبحث في تأليف الكلام، والفواصل في تأليف نهايته، فالتجانس «هو بيان بأنواع الكلام الذي يجمعه أصل واحد في اللغة»^(٣)، ويبحث الملائمة الصوتية بين كلمة وكلمة أخرى، ويأتي على قسمين: «مزاجية ومناسبة» فالرّماني أراد في بحثه للجناس البحث في الوظيفة الجمالية المتأتية من تماثل اللفظين تماثلاً تاماً أو غير تام، وما يتبع ذلك من اختلاف المعنى، «وهاتان سمتان قائمتان في الأسلوبية المعاصرة»^(٤)، ففي قوله تعالى وهو من تجنيس المناسبة: ﴿ثُمَّ أَنْصَرَفُوا سَرَفًا صَرْفَ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ﴾ [التوبة: ١٢٧]، نجد الكلمتين الواردتين في الآية الكريمة «انصرفوا، صرف» تقتضيان معنى واحداً هو «الذهاب» ولكنها اختلفا في سياق الآية فالأولى «انصرفوا»، اختصت للدلالة على ذهاب المنافقين عن مجلس النبي ﷺ بدلالة أول الآية ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرِيكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ أَنْصَرَفُوا صَرْفَ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾

(١) النكت في إعجاز القرآن: ١١١.

(٢) رؤى بلاغية في النقد والأسلوبية: ١٤٣.

(٣) النكت في إعجاز القرآن: ٩٩.

(٤) الأسلوب والأسلوبية: ١٦.

[التوبة : ١٢٧] ، أما الثانية «صرف» ، فدالة على ذهاب الخير عن قلوبهم .

ويعلق على قوله تعالى وهو من جناس المزاوجة : ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ [البقرة : ١٩٤] ، بقوله : «أي جازوه بما يستحق على طريق العدل ، إلا أنه استعير للثاني لفظ الاعتداء لتأكيد الدلالة على المساواة في المقدار ، فجاء على مزاوجة الكلام لحسن البيان»^(١) .

فبتكرار الحروف أحدث انسجاماً صوتياً ، وبالتقابل تغايراً بالمعنى ، وبذلك حقق مقصد الأسلوية الصوتية في التركيب ، لأنه يتيح للغة حرية التصرف ببعض العناصر الصوتية ، في السلسلة الكلامية ، واستخدامها لغايات أسلوية^(٢) .

* * *

(١) النكت في إعجاز القرآن : ٩٩ . والزّمانى يستعمل هنا كلفاً استعير بدلالاتها اللغوية البحتة ، لا لتدلّ على أنه تعبير «استعاري» قائم على المشابهة .

(٢) الأسلوب والأسلوية : ٣٩ . وينظر : رؤى بلاغية في النقد والأسلوية : ١٦١ .

الخطابي، أبو سليمان محمد بن محمد بن إبراهيم (ت ٣٨٨هـ) وريسالته: «بيان إعجاز القرآن»

بحث الخطابي (ت ٣٨٨هـ) الإعجاز بدقة وتنظيم ، فأسس خطاباً يقوم على مبدأ : النظم أساس الإعجاز جاعلاً مقوماته تقوم بثلاثة أشياء :

* لفظ حامل .

* ومعنى قائم .

* ورباط لها ناظم ^(١) .

وبهذه الأشياء الثلاثة نظر إلى الإعجاز من داخل النص لا من خارجه فكان القرآن معجزاً بكامله ؛ «لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف ، مضمناً أصح المعاني» ^(٢) .

هذه النظرة الداخلية للنص مكنته ودارسي الإعجاز من الوصول إلى خصائصه الأسلوبية ، وقيمه الفنية التي تفرد بها على لغة البشر مع ربطه بطرق اللغة في التعبير عن المعنى ، ورأت هذه الدراسات في النص القرآني «مقولة لغوية وصفية تحلل على أساسها المخاطبات عندما تخرج اللغة من سكون النظام إلى حركة الفعل ، فتصبح حدثاً يرتبط بسياق ، وتعلق به مقاصد ، ويعبر به متكلم

(١) بيان إعجاز القرآن : ٢٧ .

(٢) المرجع السابق : ٢٧ .

عن غايات يحققها عند سامع أو قارئ بما يضع فيه من الوسائل ، وما يصوغ من الأساليب»^(١)، ولغرض الكشف عن ماهية «النظم» عند الخطابي نتناول رسالته من جانبين :

الأول : التناسب^(٢) واختيار الألفاظ .

الثاني : التناسب والتأليف .

الأول : التناسب واختيار الألفاظ :

اللفظة في اللغة مادة الصياغة والكلام ، وعند الخطابي أول عناصر الكلام الثلاث «لفظ حامل» و «معنى قائم» ، فهما أساس البلاغة ، يقول : الخطابي : «ثم اعلم أن عمود هذه البلاغة هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به ، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام ، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة ، ذلك أن في الكلام ألفاظاً متقاربة في المعاني يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد المخاطب كالعلم والمعرفة ، والحمد والشكر ... والأمر فيها وفي ترتيبها عند علماء أهل اللغة بخلاف ذلك ، لأن لكل لفظة منها خاصية تميز بها عن صاحبته في بعض معانيها وإن كانا قد يشتركان في بعضها»^(٣) . والنص واضح في مراعاة الدقة في اختيار الألفاظ الدالة على المعنى وفق السياق

(١) النقد وقراءة التراث : ٤٨ .

(٢) التناسب : «علم تعرف منه علل ترتيب أجزاء الكلام ، وهو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق

مطابقة الكلام لما اقتضاه من الحال» . نظم الدرر في تناسب الآيات والسور : ٦ / ١ .

(٣) بيان إعجاز القرآن : ٢٩ .

الواردة فيه ، فضلاً عن التركيب الذي يتضمنها^(١) ، ويحذر من عكس ذلك ؛ لأنه يؤدي إلى فساد الكلام ، وذهاب رونقه ، ومعهما يكون سقوط البلاغة .

وقد يكون الخطابي متابعاً للجاحظ (ت ٢٥٥هـ) مثلاً الذي أشار إلى ما يمتاز به القرآن من الدقة والأحكام من اختيار الألفاظ والمفردات قال الجاحظ : «وقد يستخف الناس ألفاظاً يستعملونها ، وغيرها أحق بذلك منها ، ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب ، أو في موضع الفقر المدقع ، والعجز الظاهر ، والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع في موضع القدرة والسلامة ... لا يتفقدون من الألفاظ ما هو أحق بالذكر ، وأولى بالاستعمال»^(٢) .

وينطلق الخطابي في تحليله للألفاظ في هذا القسم من منطلقين : الأول : دلالتها معزولة عن السياق والتأليف الذي ترد فيه . فمثلاً عندما يبحث الفرق بين «بلى» و «نعم» وهما حرفا جواب يقول : «وأما قولك : بلى ونعم ، فإن (بلى) جواب عن الاستفهام بحرف النفي ، كقول القائل : ألم تفعل كذا ؟ فيقول : صاحبه : بلى ، كقوله عز وجل : ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف : ١٧٢] ، وأما نعم ، فهو جواب عن الاستفهام نحو «هل» كقوله سبحانه : ﴿فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ﴾ [الأعراف : ٤٤] .

فالخطابي الذي كان لغوياً اكتفى ببيان الفرق بين «بلى» و «نعم» بما استقر

(١) وهو العنصر الثالث من العناصر التي يقوم عليها النظم التي ذكرت في النص السابق : «ورباط لها ناظم» .

(٢) البيان والتبيين : ٢٠ / ١ .

في أعراف اللغة وقواعدها^(١). والآخر : دلالتها مقرونة بالسياق والتأليف الذي ترد فيه . وفيه يكون أكثر عمقاً وشمولاً في التحليل ، وذلك للإبانة عن دقة موقع اللفظة ، ومدى ملاءمته لهذا الموقع ، وأنه لا يمكن لأي لفظ أن يؤدي ما أداه وإن قاربه في الدلالة .

من ذلك استعمال لفظ «الأكل» في قوله تعالى : ﴿ فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ ﴾ [يوسف : ١٧] بدلاً من لفظ «الافتراس» فيقول : «فأما قوله تعالى ﴿ فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ ﴾ فإن الافتراس معناه في فعل السبع القتل فحسب ، وأصل الفرس دق العنق ، والقوم إنما ادعوا على الذئب أنه أكله أكلاً وأتى على جميع أجزائه وأعضائه ، ولم يترك مفصلاً ولا عظماً ، وذلك أنهم خافوا مطالبة أبيهم بإيهم بأثرٍ باقٍ منه يشهد بصحة ما ذكروا فادّعوا فيه الأكل ليزيلوا عن أنفسهم المطالبة ، والفرس لا يعطي تمام هذا المعنى ، فلم يصلح على هذا أن يعبر عنه إلا بالأكل»^(٢) ، وهنا يعرف السر في انتقاء هذه اللفظة في السياق القرآني التي وردت فيه .

ومن هذا المحور التي تتجلى فيه بلاغة النظم القرآني ، في دقة وضع اللفظ في موقعه ، قوله في «امشوا» ، في قوله تعالى : ﴿ وَأَنْطَلِقْ لَمَّاءُ مِنْهُمْ أَنْ أَمْشُوا وَأَصْبِرُوا عَلَىٰ آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُّ ﴾ [ص : ٦] . يقول الخطابي وهو يرد على المعترضين الذين زعموا أنه لو قيل بدل امشوا : امضوا وانطلقوا كان أبلغ «فليس الأمر على ما زعمه ، بل المشي في هذا المحل أولى وأشبه بالمعنى ، وذلك لأنه إنما

(١) وعلى نفس المنهج سار في بحثه عن الفرق بين : النعت والصفة ، واسمي الإشارة (ذاك - ذلك) وغيرهما . ينظر : بيان إعجاز القرآن : ٣١ وما بعدها .

(٢) بيان إعجاز القرآن : ٤١ .

قصد به الاستمرار على العادة الجارية ، ولزوم السجية المعهودة في غير انزعاج منهم ، ولا الانتقال عن الأمر الأول ، وذلك أشبه بالثبات والصبر المأمور به في قوله : ﴿ وَأَصْبِرُوا عَلَىٰ آلِ الْهَتَكُمُ ﴾ ، والمعنى كأنهم قالوا : امشوا على هيتكم وعلى مهوى أموركم ، ولا تعرجوا على قوله ولا تبالوا به وفي قوله : امضوا وانطلقوا زيادة انزعاج ليس في قوله امشوا ، والقوم لم يقصدوا ذلك ولم يريدوه وقيل : بل المشي ها هنا معناه التوفر في العدد والاجتماع للنصرة ، دون المشي الذي هو نقل الأقدام^(١) ، وهنا أيضاً اتخذ من أثر السياق سبيلاً لبيان الدقة في الاختيار ؛ لأن المشي في هذا السياق أولى بالمعنى ، ولو جيء في هذا السياق بلفظ المضي والانطلاق لأفاد خلاف المراد .

وقد امتدت فكرة النظم عنده في اختيار الكلمة في موضع معين لتشمل وضع تركيب كامل ، والعلاقة الجامعة بينه وبين ما سبقه ولحقه من السياق ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ۚ ﴾ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧) فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَانْفَعْ قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿ [القيامة : ١٦-١٩] ، فقد سبقت هذه الآيات مباشرة بقوله تعالى : ﴿ بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴾ (١٤) وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرُهُ ﴿ [القيامة : ١٤-١٥] ، وعقبه قوله : ﴿ كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ ﴾ [القيامة : ٢٠] ، وقد لا تبدو الصلة واضحة بين الآيات الأولى وما سبقها أو ما لحقها غير أن الخطابي يوضح هذه الصلة فيذكر أن الآيات التي اشتملت على نهى الرسول ﷺ عن تحريك اللسان بالقرآن إنما هي استجابة لأمر عارض دعت الحاجة لذكره ، لم يجز تركه ، ولا تأخيره عن وقته ، كقولك للرجل وأنت تحدثه بحديث فيشتغل عنك ويقبل على شيء آخر ، أقبل علي واسمع ما أقول ، وافهم عني ، ونحو هذا من

(١) بيان إعجاز القرآن : ٤٣ .

الكلام ، ثم تصل حديثك ، ولا يكون بذلك خارجاً عن الكلام الأول قاطعاً له ، وإنما تكون به مستوصلاً للكلام مستعيداً له ، وكان الرسول ﷺ أمياً لا يقرأ ولا يكتب ، وكان إذا نزل الوحي وسمع القرآن حرك لسانه يستذكر به ، فقليل له : نفهم ما يوحى إليك ، ولا تقلبه بلسانك فإننا نجمعه لك ونحفظه عليه ^(١) . والاعتداد بمثل هذا النظم «يوسع دائرته ، ويجعله ضرباً من الربط المعنوي بين فصول الكلام وفقراته» ^(٢) .

وفي ضوء ذلك نستطيع القول : إن الخطابي وضع أصلاً لركيزة أساسية من ركائز خلق الظاهرة الأسلوبية هي ركيزة الاختيار ؛ إذ نجد النظريات الأسلوبية الحديثة تلح على إبراز هذا العنصر «في كل عملية خلق فني ؛ إذ هي تنفي عفوية الحدث الأدبي ، اعتماداً على أن كل صوغ لسانی فني إنما هو ضرب من الاختيار الفني الواعي ، يستقي به الباحث الوسائل التعبيرية الملائمة لغرضه مما تمده به اللغة عموماً» ^(٣) .

الثاني : التناسب والتأليف :

لا تسعفنا الشواهد التي وردت في رسالة الخطابي في البحث كاملاً عن أحوال الجملة القرآنية لقلتها ، واقتصارها على أحوال الذكر والحذف . ولكن بحثه لطريقة التأليف بين المعاني والألفاظ وفق نظرة بلاغية بالدرجة الأولى يعده من أهم البلاغيين الذي سبقوا القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) وعبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) لمفهوم «النظم» مصطلحاً بلاغياً .

(١) بيان إعجاز القرآن : ٥١ .

(٢) البحث البلاغي عن العرب : ٥٢ .

(٣) قراءات مع الشابي : ١٣١ .

فتأسيساً على قولنا : إن الخطابي أسس خطاباً يقوم على مبدأ «النظم أساس الإعجاز» ، وهو مبدأ يقوم على متطلبات الصياغة «لفظ حامل ، ومعنى قائم ، ورباط لها ناظم» ، يؤكد وعيه وإدراكه لمفهوم سلسلة الكلام ، وأهمية توافق عناصره المكونة له . فضلاً عن إدراكه لأثر السياق في اختيار الألفاظ الذي أشرنا إليه . واستكمالاً لهذا قصد بناء صياغة متكاملة يقول : «وأما رسوم النظم فالحاجة إلى الثقافة والحذق فيها أكثر ، لأنها لجام الألفاظ ، وزمام المعاني ، وبه تنتظم أجزاء الكلام ، ويلتئم بعضه ببعض فتقوم له صورة في النفس يتشكل بها البيان»^(١) .

فالثقافة والحذق تعني ذكاء ومهارة المبدع في صياغة التأليف صياغة فنية ، وبذلك يكون قد رسم صورة الائتلاف بين النص والسياق الخارجي لتشكيل الصورة من جهة وبين أجزاء النص ذاته في مستوياته المختلفة من جهة أخرى لتتظم المعاني ألفاظاً متسقة متماسكة ببعضها ببعض ، وهو النظم الذي حده الخطابي بـ«لجام الألفاظ ، وزمام المعاني» ، وحدّه عبد القاهر بـ«تعليق الكلم ببعضها ، وجعل بعضها بسبب من بعض»^(٢) ، وهذا تصور مستند إلى الفكر البلاغي الذي يبحث عن الأربطة الداخلية التي تربط أجزاء التأليف الذي يتشكل من كلمات وقد أخذ بعضها بأعناق بعضها الآخر ، فتلاحمت وكأنها كلمة واحدة ، لكن ظل حديثه هذا على الرغم من أهميته وتميزه يفتقر إلى الشاهد والتمثيل الذي خلا من رسالته سوى ما ذكره لمقام الحذف والذكر .

(١) بيان إعجاز القرآن : ٣٦ .

(٢) دلائل الإعجاز : ٤ .

وقد تباين موقفه في مقام الحذف بين التعليل المنطقي للظاهرة والكشف عن الوجه البلاغي لها . ويتجلى لنا ذلك عند رده على المشككين والملحدين ، فعندما ذكر قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ أَن قُرْءَانَا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتُ ﴾ [الرعد : ٣١] قال معللاً تعليلاً منطقياً : «فإن الإيجاز في موضعه ... وإنما جاز حذف الجواب في ذلك وحسن ؛ لأن المذكور منه يدل على المحذوف والمسكوت عنه من جوابه ، ولأن المعقول من الخطاب عند أهل الفهم كالمنطوق به» ^(١) .

وبعد أن يذكر المحذوف يكشف عن بلاغته فيقول : «وقد قيل : إن الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر ؛ لأن النفس تذهب في الحذف كل مذهب ولو ذكر الجواب لكان مقصوراً على الوجه الذي تناوله الذكر» ^(٢) .

وكذلك في قوله تعالى : ﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا ﴾ [الزمر : ٧٣] ، يقول : «والمعنى كأنه قيل : لما دخولها حصلوا على النعيم المقيم الذي لا انقطاع له ولا تكدير فيه» ^(٣) .

وفي ذكره للزيادة يتخذ من المقام سبباً لرفضه أو قبوله فيقول : «فإن ترك التكرار في الموضع الذي يقتضيه ، وتدعو الحاجة إليه فيه ، بإزاء تكلف الزيادة في وقت الحاجة إلى الحذف والاختصار ، وإنما يحتاج إليه ويحسن استعماله في الأمور المهمة التي قد تعظم العناية بها ، ويخاف بتركه وقوع الخطأ والنسيان فيها

(١) بيان إعجاز القرآن : ٥٢ .

(٢) المرجع السابق : ٥٢ . وينظر : النكت في إعجاز القرآن : ٧٧ .

(٣) بيان إعجاز القرآن : ٥٢ .

والاستهانة بقدرها»^(١) . وبعد أن يقسم التكرار على ضربين : مذموم ، وليس في القرآن شيء منه ، والآخر : ما كان بخلاف هذه الصفة ، وهو ما يقتضيه المقام وتدعو إليه الحاجة . من ذلك تكرار القصص في القرآن الكريم ، وذكر أن الله عز وجل أخبر بالسبب الذي كرر بالأقاصيص والأخبار بقوله سبحانه : ﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [القصص : ٥١] ، وقوله تعالى : ﴿وَصَرَفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [طه : ١١٣] ، فقصد به التكرار في القصص وتصريفها جاء للتذكير والتقوى . أما ما جاء من تكرار في سورة الرسائل فيقول عنه : «إن الله عز وجل : ذكر أحوال يوم القيامة وأهوالها فقدم الوعيد فيها ، وجدد القول عند ذكر حال من أحوالها ، لتكون أبلغ في القرآن ، وأؤكد لإقامة الحجة والأعدار ، ومواقع البلاغة معتبرة لمواضعها من الحاجة»^(٢) .

* * *

(١) بيان إعجاز القرآن : ٥٣ .

(٢) المرجع السابق : ٥٣ .

أُبْرَكَ مُحَمَّدٌ بِهِ الطَّبَّ الْبَاقِلَانِي (ت ٤٠٥ هـ) وَكُنَاهُ إِعْجَازُ الْقُرْآنِ

ألف الباقلاني (ت ٤٠٥ هـ) كتاباً سماه : «إعجاز القرآن» ، خصصه للإبانة عن الخصائص الأسلوبية للقرآن ونظمه العجيب ، وسلك فيه منهجاً يقوم على الموازنة (المفارقة) بين أسلوب النص القرآني من جهة وبين جميع وجوه النظم المعتاد في كلام العرب من جهة أخرى ، فنراه يعهد إلى شعر الشعراء الذين أجمع النقاد على عظم شأنهم ، وتفرد شاعريتهم فيختار من شعراء العرب قبل الإسلام الشاعر امرئ القيس ، ومن العصر العباسي البحتري ، ثم يختار من شعرهما قصيدة واحدة لكل واحد منهما . اتفق النقاد على علوها ، وجودة نظمها ، فضلاً عن الفصل الذي عقده وعرض فيه نماذج من خطب النبي ﷺ ومن خطب الخلفاء الراشدين ، وبعض الصحابة ، وغيرهم ليدعو القارئ إلى قراءة ذلك وتأمله ليقف على إعجاز القرآن ، ثم يعقد فصلين عرض فيهما فنون البلاغة لتكون سبيلاً لمعرفة الإعجاز القرآني أيضاً ، ولسنا بصدد تفصيل الكتاب والموافقة على منهج الباقلاني أو معارضته ، وإنما هدفنا ما تمخض عنه منهجه وهو يدرس خصائص النص القرآني الأسلوبية من أفكار ومقولات تأسس عليها ما يعرف فيما بعد بنظرية النظم عند العرب ، أو ما تفرزه الدراسات الأسلوبية الحديثة من مصطلحات ونظريات متنوعة .

وفي ضوء منهجه الذي يقوم على المقارنة خلص إلى : فكرة : استواء النص

القرآني استواءً معجزاً في كل ما قصده من معاني وأغراض ، وطرق تعبيرية تلائم المعاني المراد الإبانة عنها ، وتفاوت كل البيان البشري وتذبذبه بين القوة والضعف . فيقول : « فإذا عرفت أن جميع كلام الآدمي منهاجٌ ، ولجملته طريق ، وتبينت ما يمكن فيه من التفاوت نظرت إلى نظم القرآن نظرةً ، وتأملت مرةً ثانية فتراعي بعد موقعه ، وعالي محلّه وموضعه »^(١) . ومن ثم انتهى هذا المنهج لصالح القرآن ونظمه ، الذي عده مبايناً لما ألفه العرب وبرعوا فيه من كلامهم ولغتهم ذلك « أنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة ، والتصرف البديع ، والمعاني اللطيفة ، والفوائد الغزيرة ، والحكم الكثيرة ، والتناسب في البلاغة ، والتشابه في البراعة ، على هذا الطول ، وعلى هذا القدر »^(٢) . وهدف البحث الوقوف عند هذه الخصائص ، وما تميّزه القرآن من ملامح أسلوبية ، وخصائص لغوية . تمثلت بعشرة أوجه مجتمعة لا ينفك أحدها عن الآخر يتجلى من خلالها خصوصية النظم القرآني وهي :

- ١ . ما يرجع إلى جملة القرآن .
- ٢ . ما يرجع إلى فصاحته .
- ٣ . ما يرجع إلى نظمته .
- ٤ . ما يرجع إلى استواء نظمته وجودة وصفه .
- ٥ . خروجه عما ألف من كلام المخلوقين .
- ٦ . اشتماله على جميع أساليب الخطاب ، وتجاوزه حدود المعتاد عندهم .

(١) إعجاز القرآن : ١٣٧ .

(٢) المرجع السابق : ٣٦ .

٧. غزارة معانيه .

٨. تأثيره في السمع والنفوس .

٩. بنائه على حروف العربية .

١٠. سهولته وعذوبته في نظمه ، وابتعاده عن التصنع والتكلف ^(١) .

وعلى الرغم من تفرع هذه الأوجه إلا أنها جميعاً تصب في قصدية السياق القرآني وتفرده لفظاً ومعنى ، ووقعاً صوتياً مؤثراً في النفوس ، لا بمجرد جرس ألفاظه ، بل بما يحقق من تلاؤم بين مكوناته النصية «اللفظ ، المعنى ، والصوت» ، ويزيد على ذلك مزية مخالفته كلام المخلوقين ، من حيث كونه كلام الله الذي لا تتغير مستويات نظمه بتغير القائلين ، كما نراه في الشعر والخطابة وكل ما هو من صنع بشري ، وما يقع بينهم من تقاطع وتفاوت .

يدور مصطلح النظم في كتابه : «إعجاز القرآن» كثيراً وفي سياقات متعددة ، وصيغ مختلفة «المصدر ، الوصف ، الفعل» ، ويبقى المفهوم مرتبطاً بقضية الإعجاز ، وعقيدة الباقلاني الأشعرية التي تؤمن بأن الكلام كمعنى هو صفة من صفات الله ، وأما القرآن فليس حكاية عن كلام الله تعالى ، وإنما هو دال عليه . وعليه فإن جانباً من جوانب دلالاته يرتبط بالإعجاز القرآني فيقول :

«وفارق حكمه حكم غيره من الكتب المنزلة على الأنبياء ؛ لأنها لا تدل على أنفسها إلا بأمر زائد عليها ، ووصف مضاف إليها ، لأن نظمها ليس معجزاً ... وليس كذلك القرآن ، لأنه يشاركها في هذه الدلالة ، ويزيد عليها في أن نظمه

(١) إعجاز القرآن : ٣٥ .

معجز ، فيمكن أن يستدل به عليه» ^(١) مخرجاً بذلك أثر الصنعة البلاغية التي اعتمدها الرماني أساساً في معرفة الإعجاز ، كما وضحنا _ فمن وجهة نظر الباقلاني فإن تلك الصنعة والحذف بها بالتدريب والتعود والتصنع لها مما قد يقدر عليه البشر «لا سيما الشعراء منهم» ، فإذا عرفت هذه الطرق وصح العمل بها أمكن الإنسان نظم ما شاء ، لذلك يخرج الباقلاني من نظرتة إلى الإعجاز ، لأنّ الإعجاز ليس مما يقدر البشر على التصنع له والتوصل إليه بحال فهو كلام الله المخصوص به والذال عليه .

إلا أنّه لا يغفل عن أهمية هذه الصنعة في اعتبارها الوسيلة الأساس في معرفة أسرار الإعجاز ؛ لأنه لا يفهم الإعجاز من ليس يمتلك وسائط لذلك ، وهذا ما أراد أن يثبته الباقلاني في خصوصية الاستواء والتكامل في النص القرآني مقابل التفاوت والتباين في النص البشري بين قوة وضعف ، وبين تفرد وعموم في الصياغة والمعاني فيقول : «وبين ما قلنا : إنّ كثيراً من المحدثين قد تصنع لأبواب الصنعة حتى حشا جميع شعره منها واجتهد ... وهذا مما يمكن استدراكه بالتعلم والدربة به ... أما شأو ونظم القرآن فليس له مثال يحتذى به ، ولا إمام يقتدى به ، ولا يصح وقوع مثله اتفاقاً» ^(٢) ليدلّل بذلك على أن الاقتدار في نظم القرآن مردود إلى المتكلم وهو «الله» سبحانه وتعالى ، وهذا يعني قصر نظم القرآن على الله والذي يفارق نظم البشر الذي يمكن أن يتشابه فيه أكثر من ناظم ، وهذا ما أشار إليه الباقلاني بقوله : «ونحن نبين تميز كلامهم ، وانحطاط درجة قولهم ، ونزول طبقة نظمهم عن بديع نظم القرآن» ^(٣) .

(١) إعجاز القرآن : ١٤ .

(٢) المرجع السابق : ١٠٨-١١٢ .

(٣) المرجع السابق : ١١١ .

ولأنه يجعل من الصنعة البلاغية وسيلة لمعرفة أساس الإعجاز ، وهو «إعجاز بياني» ، ينصرف إلى أسلوب القرآن وما به من جدة أسلوبية ، وخصائص لغوية راقية ، حاول أن يضع تعريفا للنظم من هذه الجهة ، ولكنه لم يتمكن ، على الرغم من دوران لفظة النظم أكثر من «٥٠» مرة في كتابه «إعجاز القرآن» التي تضمنت إشارات متعددة ، فتارة يربطها بالناظم (الله) وخصوصية نظمه الذي يعتقد الباقلاني أنه قادر على «أن يأتي بنظم أبلغ وأبدع من القرآن كله ... وعلى نظم هيئة أخرى تزيد في الفصاحة عليه ، كما يقدر على مثله»^(١) إلا أن انصراف النظم إلى المتكلم هنا لا تساوى مع انصرافه إلى المتكلم في حالة الشعر ، لأنّ نظم القرآن يفارق نظم الشعر ، كما يفارق نظم الخطباء والبلغاء من العرب المبدعين ، يقول الباقلاني : «ونحن نبين تميز كلامهم ، وانحطاط درجة قولهم ، ونزول طبقة نظمهم عن بديع نظم القرآن»^(٢) .

وتارة أخرى ينصرف إلى المتلقي بوصفه ناقداً ينعكس عليه أثر النص ، ويتفاوت أولئك المتلقون باختلاف ثقافتهم وقدراتهم البيانية ويدعوهم إلى التأمل ، باعتباره ركيزة أساسية لمعرفة الإعجاز ، وسمة دالة على الاستجابة لمعرفة وكشف أسرار البيانية ، من ذلك قوله : «ثم انظر بسكون طائر ، وخفض جناح ، وتفريغ لب ، وجمع عقل في ذلك ، فسيقع لك الفصل بين كلام الناس وبين كلام رب العالمين ، وتعلم أن نظم القرآن يخالف نظم كلام آدميين»^(٣) ، وبذلك يعد المتلقي إمكانية متاحة لمعرفة العناصر الداخلية للنص ، وإدراكه لأوجه الاختلاف

(١) إعجاز القرآن : ٢٩٠ .

(٢) المرجع السابق : ١١١ .

(٣) المرجع السابق : ١٥٤ .

بين نص ونص آخر ؛ وهذا الاختلاف تابع لاختلاف مستويات المتلقين الذين حصرهم الباقلاني في أربعة أصناف :

تمثل الصنف الأول : بالأعجمي الذي لا يعرف العربية ، فعليه تعلمها ليدرك حروف وكلمات القرآن العربية .

والصنف الثاني : وهو العربي الذي يعرف العربية بوصفها لغته لكنه ليس على علم بالفصاحة ولوازم البلاغة فيسلم بإسلامه أن القرآن معجز .

وصنف ثالث : سماه المتوسط في علم العربية وهو من كان في صناعة الأدب متوسطاً وعلم العربية مبنياً ، يدرك إعجاز القرآن لكن بعد تمكنه من لوازم اشتراطها الباقلاني عليه .

وصنف رابع : ليس يخفى عليه إعجاز القرآن ، وهذا هو المتناهي بالبلاغة ، العالم بأسرار الفصاحة والبيان . فمجرد سماعه القرآن يعرف إعجازه وهذا هو الذي تحداه القرآن بعدم القدرة على المجيء بمثله ^(١) .

ونحن نسوق هذه الأصناف الأربعة من المتلقين على اختلاف مستوياتهم نكون قد وضعنا اليد على سبق الباقلاني في هذا التصنيف على رواد الأسلوبية المحدثين والذي يمثل ريفاتير مستوى الريادة عليهم ، فقد ذكر أوصافاً للمتلقين التي قد تختلف في مسمياتها لما ذكره الباقلاني ، إلا أنها تحمل ذات المضامين ، فعنده على سبيل المثال : «القارئ الجمع» ، و«القارئ النموذجي» ، و«القارئ الفائق» ، و«القارئ الأوفى» ، و«القارئ الجامع» ، و«القارئ العمدة» ^(٢) . وكلها أوصاف

(١) ينظر : إعجاز القرآن : ١٢٧ .

(٢) ينظر : معايير تحليل الأسلوب : ١٠ ، ٣٧ ، ٤١ .

تفصيلية لا تخرج في محتواها عما وجدناه عند الباقلاني ، وسواءً عند الباقلاني أو عند ريفاتير فالأمر كله يخلص إلى اعتبار القارئ المتلقي هو العنصر الأساس في الاستجابة الأسلوبية ، آخذين بعين الاعتبار أن مستويات الكفاءة لدى كل متلقي تختلف من صنف إلى آخر رغم ثبات النص المقروء ، أي أن اختلاف مستوياتهم لا يغير من قيمة النص ، بل إن النص بتنوعه الأسلوبية هو الذي ينتج مثل هذا التنوع في مستويات المتلقين .

وعوداً على بدء ما ذكرناه من عدم قدرة الباقلاني على وضع حد جامع مانع «للنظم» في كتابه «إعجاز القرآن» ، إلا إنه قد ذكر تعريفاً خص به «النظم» في كتابه «التمهيد» نجده أكثر وضوحاً واقترباً من حقيقة المصطلح حيث يقول : «ليس الإعجاز في نفس الحروف ، وإنما هو في نظمها ، وإحكام رصفها ، وكونها على وزن ما أتى به نظمها أكثر من وجودها متقدمة ومتأخرة وليس لها نظم سواها ، وهو كتتابع الحركات إلى السواء ووجود بعضها قبل بعض ، ووجود بعضها بعد بعض» ^(١) ، فالتحدي واقع في الحروف المنظومة «في براعتها وفصاحتها» ، ^(٢) وفي ذلك كله يرسم لنا صورة ذلك التركيب اللغوي المتفرد بتمائل أجزائه ، وتجانس عناصره ، وحسن صياغته في أسلوب سلس وهذه هي خصائص «النظم» التي ارتكز إليها عبد القاهر الجرجاني فيما بعد وأرسى دعائم «النظم» في نظرية متكاملة تعد هي الأساس والمنطلق للدراسات الأسلوبية الحديثة وكما سنوضح - إن شاء الله - لاحقاً .

ونقتبس نماذج لشواهد قرآنية كان لفكر الباقلاني جهده في الكشف عن

(١) التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة : ١٧٧ .

(٢) المرجع السابق : ١٧٧ .

أسرار ذلك النظم المعجز ، فمثلا في اختيار الألفاظ يقوم منهجه على إدراك أثر السياق في اختيار اللفظ الملائم له حسب المقام الوارد فيه ، ففي اختيار لفظة «يأخذوه» ، في قوله تعالى ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾ [غافر : ٥] ، يقول : «وهل تقع في الحسن موقع قوله «ليأخذوه» كلمة ؟ وهل تقوم مقامه في الجزالة لفظة ؟ وهل يسير في الأصالة نكته ؟ لو وضع موضع ذلك «ليقتلوه» أو «ليرجموه» أو «ليطردوه» ، أو «ليهلكوه» أو «ليذلوه» ، ونحو هذا ، ما كان ذلك بديعاً ولا بارعاً ولا عجيبيّاً ولا بالغاً» ،^(١) فهو يشير إلى خصوصية النص القرآني في اختيار الألفاظ الدالة على المعنى الذي يقتضيه المقام ، ولهذا تغدو غرابة الألفاظ في منهجه جمالاً فنياً حين يتطلبها المقام ؛ لأن «اللفظة الشديدة المبينة لنسج الكلام قد تحمد إذا وقعت موقع الحاجة في وصف ما يلائمها ، كقوله تعالى في وصف يوم القيامة : ﴿يَوْمًا عَبُوسًا قَتَطِيرًا﴾ [الإنسان : ١٠] ، فأما إذا وقعت في غير هذا الموقع فهي مكروهة مذمومة ، بحسب ما تحمد في موضعها»^(٢) . وهذا ما يعرف في الدراسات الأسلوبية بمحور «الاختيار» ، إذ نجد «في اللغة كلمات مترادفة أو متقاربة في المعنى ، ولكن بينها فروقاً دقيقة في الإيحاء أو المدلول ، ويتدخل عنصر الاختيار هنا في الوقوع على الكلمة المناسبة»^(٣) .

ولهذا الاختيار مجال واسع ، إذ يمكن أن يعبر عن الكلمة بالضمير أو بالاسم ، ويمكن استعمالها معرفة أو نكرة . من ذلك دلالة اسم الإشارة «هذا» في

(١) إعجاز القرآن : ١٩٧ .

(٢) المرجع السابق : ١٧٧ .

(٣) دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث : ١٢٢ .

قوله تعالى : ﴿لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا﴾ [الأنفال : ٣١] ، وقوله تعالى ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَافٌ﴾ [ص : ٧] ، يقول : الباقلاني : «فمنهم - يعني أعداء الله - من يستهين بها ، ويجعل ذلك سبباً لتركه الإتيان بمثله ، ومنهم من يزعم أنه مفترى ، فلذلك لا يأتي بمثله ، ومنهم من يزعم أنه دارس ، وأنه أساطير الأولين» ، ^(١) وكل هذه الدلالات التي تقلل من شأن القرآن الكريم والاستهانة به من استعمال اسم الإشارة «هذا» والذي يأتي في سياق آخر بمعنى «التعظيم والتفخيم» ، من ذلك ما جاء في قوله تعالى : ﴿قُلْ لِّينِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء : ٨٨] .

ونجد للباقلاني وقفات دقيقة ، وإشارات لطيفة إلى دلالة «الفصل والوصل» في قوله تعالى : ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نَوْراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ صِرَاطُ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [الشورى : ٥٢-٥٣] .

يقول الباقلاني : «فانظر إلى هذه الكلمات الثلاث ، فالكلمتان الأوليان مؤتلفتان ، وقوله «إلى الله تصير الأمور» ، كلمة منفصلة ، مبينة للأولى ، قد صيرها شريف النظم أشد اثلاًفاً من الكلام المؤلف ، وألطف انتظاماً من الحديث الملائم ، وبهذا يبين فضل الكلام وتظهر فصاحته وبلاغته» ^(٢) .

(١) إعجاز القرآن : ٢٠ .

(٢) المرجع السابق : ١٨٧ .

ومّا ذكره في دلالة الوصل في قوله تعالى ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ
الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ
الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٧٧]، الذي تحقق الوصل
فيها بالواو، وقد جمع بين قضايا متباعدة فيقول: «وهي خمس كلمات متباعدة في
المواقع، نائبة المطارح، قد جعلها النظم البديع أشد تألفاً من الشيء المؤتلف في
الأصل وأحسن توافقاً من المتطابق في أول الوضع»^(١) فقد تحققت مزية النظم
بالتناسق والانسجام بينما كان مؤتلفاً في الأصل «الصراط المستقيم»، و«صراط
الله»، وزاده شرفاً حسن المعاملة بينه وبين المختلف الذي تحقق في جملة الفصل
«ألا إلى الله تصير الأمور» المبينة للجملتين الأولى والثانية من حيث خبريتهما
وإنشائية الثالثة المؤكدة على مآل الأمور كلها إلى الله تعالى ما ائتلف وما اختلف.
وبناء الكلام هنا من حيث الفصل والوصل بناء يناسب المقصود ما يعرف عن
الأسلوبين بمحور التأليف «وهو وضع كل كلمة في مكانها المناسب من العبارة
وفقاً لمعناها النحوي»^(٢).

في ضوء ذلك نستطيع أن نقول إن الباقلاني قدم كثيراً من ملامح التحليل
الأسلوبي في الدراسات الحديثة.

* * *

(١) إعجاز القرآن: ١٩٤.

(٢) دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث: ١٠٩.

القاضي عبد الجبار بهُ أحمد الهمداني (ت ٤١٥ هـ)

وكتابه: «المغني في أبواب التوحيد والعدل ج ١٦»

ومن العلماء الذين أسهموا بدراسة الإعجاز القرآني وخصائصه الأسلوبية التي تحقق الإعجاز بها ، القاضي عبد الجبار الهمداني (ت ٤١٥ هـ) الذي خصص في كتابه «المغني في أبواب التوحيد والعدل» بابين تحدث فيهما عن : المجاز ، والمحكم ، والمتشابه ، والفصاحة وغيرها . والذي يهمننا من كل ذلك المبحث الذي تحدث فيه عن الفصاحة ، وهو مبحث اختص بالرؤى البيانية في فكر القاضي عبد الجبار . أما المجاز فعلى الرغم من أنه أداة بيانية كالفصاحة ، فلم يتناوله البحث ؛ لسيطرة المنهج العقلي والفكري في بحثه إذ جعل القاضي عبد الجبار منه وسيلة تأويلية لخدمة مذهبه الاعتزالي . وكذلك سيطرة فكره الاعتزالي في بابي المحكم والمتشابه .

بدأ القاضي عبد الجبار حديثه عن الفصاحة بإيراد مفهوم شيخه أبي هاشم الجبائي فيقول : «قال شيخنا أبو هاشم : إنما يكون الكلام فصيحاً لجزالة لفظه ، وحسن معناه ، ولا بد من اعتبار الأمرين ، لأنه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحاً لجزالة لفظه وحسن معناه ، ولا بد من اعتبار الأمرين»^(١) ، فالفصاحة عنده تقوم على رؤية تجمع عنصري البيان «اللفظ والبيان» ، ويرى أنها أساس

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل : ١٦ / ١٩٧ .

المفاضلة بين بيان وبيان آخر ، وليس الجنس الأدبي أو طريقته أساساً للمفاضلة فيقول : «وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص ، لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر ، والنظم مختلف ، إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة ، وقد يكون النظم واحداً ، وتقع المزية في الفصاحة ، فالمعتبر ما ذكرناه ، لأنه الذي يتبين في كل نظم وكل طريقة ، وإنما يختص النظم بأن يقع لبعض الفصحاء ويسبق إليه ، ثم يساويه فيه غيره من الفصحاء ، فيساويه في ذلك النظم ، ومن يفضل عليه بفضل في ذلك النظم» ^(١) ، وبذلك رفض أن يكون النظم أساساً للمفاضلة ، ومقياساً للفصاحة ، وإدراك سر الإعجاز ، وسار على منهجه تلميذه القاضي عبد الجبار الذي جعل الفصاحة أساس المفاضلة ، ورفض أن يكون النظم بديلاً عنها فيقول : «ولذلك لا يصح عندنا أن يكون اختصاص القرآن بطريقة في النظم دون الفصاحة التي هي جزالة اللفظ ، وحسن المعنى ، ومتى قال القائل : إني وإن اعتبرت طريقة النظم ، فلا بد من اعتبار المزية في الفصاحة ، فقد عاد إلى ما أردناه ؛ لأنه إذا وجب اعتبار ذلك ، فمتى حصل مثل تلك المزية في نظام كان ، فقد صحت المباشرة» ^(٢) .

ولكنه أحسّ من جانب آخر في رأي أستاذه الجبائي نقصاً ، لأنه لم يلحظ صورة تركيب الكلام ، وهي أساسية في بلاغة العبارة فقال : «واعلم .. أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلم ، وإنما تظهر في الكلام بالضم ، على طريقة مخصوصة ، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة» ^(٣) . فالفصاحة

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل : ١٦ / ١٩٧ .

(٢) المرجع السابق : ١٦ / ١٩٨ .

(٣) المرجع السابق : ١٦ / ١٩٩ .

أصبحت عنده مقياساً للتفاضل وفق رؤية تجمع بين عنصري اللفظ والمعنى «بالضم على طريقة مخصوصة»، «ولابد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه أما تعتبر فيه الكلمة أو حركاتها، أو موقعها، ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة، ثم لا بد من اعتبار مثله في الكلمات، إذا انضم بعضها إلى بعض؛ لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وذلك لكيفية إعرابها، وحركاتها، وموقعها، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون عداها»، ^(١) فالنظم «على الطريقة المخصوصة»، تمثل نقطة التقاطع مع شيخه وهي نقطة قربها بثلاثة اعتبارات تخص الكلمة في حال ضمها مع غيرها في الكلام وهي المواضعة، والإعراب، والموقع ^(٢)، وبهذه الاعتبارات تتحد دلالة الكلمة في التركيب الذي ترد فيه، وبإخراج الكلمة من دلالتها الإفرادية إلى دلالتها السياقية وفق هذه الاعتبارات إنما يعبر عن وعي سياقي يدركه القاضي عبد الجبار في تحديد دلالة الكلمة.

وتتجلى عنده الرؤيا السياقية في تحديد فصاحة الكلمة وبتباين هذه الفصاحة يتباين الموقع الذي ترد فيه فلا «يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنى، تكون أفصح منها إذا استعملت في غيره، وكذلك فيها إذا تغيرت حركاتها، وكذلك القول في جملة من الكلام، فيكون هذا الباب داخلاً فيما

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل : ١٦ / ١٩٩ .

(٢) والوضع : «الدلالة الوضعية أو يفهموها في ذاتها»، والإعراب : «تداول الحركات الإعرابية عليها فتكون فاعلاً أو مفعولاً». والموقع : «مكانها الخاص في التركيب فتتقدم أو تتأخر» .

ذكرناه ، من موقع الكلام ؛ لأن موقعه قد يظهر بتغير المعنى ، وقد يظهر بتغير الموضع ، وبالتقديم والتأخير»^(١) .

ومن السياقات التي رصدها مراعاة ما يقتضيه المقام في اختيار أسلوب الحذف أو أسلوب الإطناب ، «لأن كل ضرب من ذلك ربما يكون أدخل في الفصاحة في بعض المواضع من صاحبه»^(٢) ، ولأن سياقات المقام مختلفة ، فطرق الكلام تأتي بما يتلاءم مع كل مقام وغرض ، وبذلك تتحقق البلاغة ؛ لأن الإطناب يكون عيًّا إذا جاء في مقام الإيجاز ، وإذا كان المعنى لا يتحقق بالإيجاز فيكون الإطناب الأبلغ في الفصاحة ؛ ولذلك جعلوه الأسلوب المستحب في الخطب وإصلاح البين»^(٣) .

نخلص مما تقدم إلى أن القاضي عبد الجبار في عنايته لفصاحة الكلمة ، وتباين مراتب سياقاتها التركيبية قدم إشارات واضحة لدلائل النظم كونه أحد وجوه الإعجاز ، إلا أن في بحثه هذا لم يشفعه بتطبيق يوضح منهجه من خلال الشواهد ، فضلاً أنه بقي أسير معتقده ، وآراء أستاذه - على الرغم من خروجه عن بعضها - الذي يعتمد الفصاحة أساساً في طريق النظم المخصوص . ولكننا لم نبخس حقه وأثره في من جاء بعده من العلماء ولعل أبرزهم عبد القاهر الجرجاني الذي أكمل ما بدأ به سابقوه على نحو متسع ، بحيث أصبح جهده يؤسس لنظرية أسلوبية معتمدة إلى وقتنا الحاضر .

* * *

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل : ١٦ / ٢٠٠ .

(٢) المرجع السابق : ١٦ / ٢٠١ .

(٣) ينظر : المرجع السابق : ١٦ / ٤٠١ .

عبدُ القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ)

نَظَرِيَّةُ النَّظْمِ فِي كِتَابِهِ: «رَدَائِلُ الْإِعْجَازِ»

كثيراً ما تتردد في الأوساط البلاغية والنقدية الحديث عن نظرية النظم ومضامينها التي ارتكزت إليها ، مقترناً هذا الحديث بمرجعية تلك النظرية ، التي نشأ عنها خلاف بين فريقين : فريق ادعى مرجعية النظم إلى علماء الإعجاز السابقين لعبد القاهر الجرجاني ، متجاهلين فضله في بنائها وإنضاجها ؛ وفريق وقف متأملاً متأنياً في إصداره حكماً يقضي باقتران نظرية النظم به غير منكرين لفضل السابقين الذين قد فصلنا في جهودهم لمفاهيم النظم عندهم «الرماني ، والخطابي ، والباقلاني ، والقاضي عبد الجبار» ؛ حتى خرجوا برأي منصف يقوم على أساس وجود بذور مفاهيم النظم وظواهره اللغوية الإعجازية قبل عبد القاهر ، مؤسسين لقاعدة انطلق منها عبد القاهر فيما بعد ، وهذا ما توصلنا إليه نحن . فقد أعاد النظر في كثير من تلك الأسس التي بنوها ، ناقضاً تارة ، ومتبنياً تارة أخرى ، ومبتكراً أخرى ، وهذا ما سنقف عنده ، لأنه يمثل ذروة ما استقرت عليه النظرية على يده حتى أصبحت نظرية النظم والإعجاز البلاغي للقرآن صنوين لا يفترقان ، فحيثما ذكر نظم القرآن أريد به إعجازه البلاغي ، فضلاً عما سنكشف عنه في أثر الجرجاني في الدرس الأسلوبى الحديث .

ولعل من أهم ما يجب الوقوف عنده هي تلك الأسس التي بنى الجرجاني نظرية النظم عليها ، وهي اتخاذها من البنية اللغوية أساساً في الكشف عن خصائص اللغة وإمكاناتها ، مميزاً بين اللغة من حيث هي قوانين منطقية ، وبين

الكلام بوصفه إنجازاً فردياً ، خارجاً بذلك من دائرة الخطأ والصواب في الكلام إلى دراسة الكلام بوصفها عملاً إبداعياً في ذاتها متتبعاً تراكيبيها في مستوياتها المختلفة ، وربط تلك المستويات بالإمكانات التي تقدمها اللغة للمتعاملين بها ، أخذاً بعين الاعتبار المقاصد والأغراض ؛ لأنّ العملية الإبداعية تقوم أساساً على عنصري التعبير والتأثير معاً .

إن أول إشارات إلى البنية اللغوية نجدها في اعتماده «التعليق» أساس النظم حين يقول : «أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يُعلّق بعضها ببعض ، ويبني بعضها على بعض ، وتجعل هذه بسبب من تلك» ^(١) وهذا هو أساس نظرية العلاقات في النظرية اللغوية الحديثة التي قال بها «فيرديناند دي سوسير» في محاضراته إذ يقول : «إن قيمة الكل تبرز من خلال أجزائه ، والأجزاء تحصل على قيمتها بالنظر في مكانها في الكل ، لهذا كانت العلاقات السياقية للجزء بالنسبة للكل لها نفس أهمية علاقة الأجزاء بعضها ببعض» ^(٢) . وهذا التعلق يعتمد في أساسه على صحة المعنى ، ومطابقته لأحكام النحو وقوانينه التي أجملها في عباراته المتكررة «معاني النحو» فيقول : «اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يرتضيه علم النحو ، وتعمل على قوانينه وأصوله ، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيف عنها ، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تحل بشيء منها» ^(٣) . وهذه «القواعد النحوية ذات طبيعة صورية خالصة توزع الكلمات إلى فئات تتميز

(١) دلائل الإعجاز : ٥٥ .

(٢) فصول في علم اللغة العام : ٢٢٢ .

(٣) دلائل الإعجاز : ٨١ .

صورياً فيما بينها وتجزئ أو تمنع تجاوز الكلمات باعتبار وظيفة هذه الفئات»^(١) ،
وحينها تستخدم اللغة باعتبارها وسيلة تعبيرية تأثيرية تعكس التفاعل بين القواعد
ومداليل الألفاظ في التراكيب ، فمعاني النحو هي المعاني ذات الدلالات الفعلية
التي يتأتى عنها تنوع الصور في التراكيب .

إن القول بمعاني النحو ومقتضيات النحو عند الجرجاني يعد أولى الإشارات
إلى إلغاء قاعدية اللفظة وإخراجها من دائرة الاختيار ، فهي لا قيمة لها منعزلة
مفردة حتى تتألف مع أخواتها ، وتكون بنية إسنادية بمجملها تتضح المعاني
والدلالات لذا قال : « ليس الغرض بنظم الكلم أن توالى ألفاظها في النطق ،
بل أن تناسقت دلالاتها ، وتلاقى معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل »^(٢) ،
فهذه الوحدات اللغوية (الألفاظ) بترابطها منطقياً تكتسب علامات مميزة
لتلك العلاقات المختلفة وكل جزء يلتئم مع سائر الأجزاء في نظام واحد يجعل
لكل استعمال لغوي خصوصية خاضعة لمنطق ينتظم العمل الأدبي كله ، معتمداً
التماسك السياقي بين الوحدات اللغوية أساساً في قبولها^(٣) .

ولعل في صور التقديم والتأخير ، والذكر والحذف ، والفصل والوصل ،
والتعريف والتكثير ، والقصر وكل ما له علاقة بأحوال الجملة ومتغيراتها
البنوية ، وكل ما فيها من تحولات تركيبية من الأصل إلى خلاف الأصل ، ما
هو إلا إدراك من الجرجاني قديماً والمعاصرين حديثاً لقيمة القواعد النحوية ،
وانسجام المعنى المراد أخذاً بعين الاعتبار التوافق اللفظي مع الحركة الصياغية
وتنوع المعاني بتغيرها وتنوعها .

(١) بنية اللغة الشعرية : ١٠٣ .

(٢) دلالات الإعجاز : ٤٩-٥٠ .

(٣) ينظر : فصول في علم اللغة العام : ٢٢١ .

وكما تقرر عند الجرجاني أنه «لا يراد من الألفاظ ظواهر ما وضعت في اللغة، ولكن يشار بمعانيها إلى معانٍ أخرى»^(١)، تقرر عند علماء اللغة المحدثين أن «اللغة نظام من الإشارات التي لا تعبر عن ألفاظ بمعزل عن التركيب، فعلاقة الكلمة مع الكلمات الأخرى داخل النص هي التي تحدد معناها، ولا معنى لها خارج الخطاب»^(٢)، هذا فيما يتعلق بمبدأ التأليف وصيغ التراكيب، وأما المبدأ الثاني من مبادئ النظم، فهو مبدأ الاختيار، فهل اختيار الألفاظ مما يؤسس لحقيقة النظم عنده ؟ .

ما وجدناه عند الجرجاني أنه يكسر مبدأ الاختيار ويتجاوز قيمة اللفظة المفردة باعتبارها دالاً حتى تدخل في علاقة مع جارتها فيقول : «ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجري مجراها مما يفرد فيه اللفظ»^(٣)، يرد به على من سبقه باعتبار الفصاحة سمة للفظ المفردة التي أولاها من سبقه من علماء الإعجاز، فلا قيمة للدال من دون ارتباطه بمدلول فهما صنوان لا يفرقان، إنها مرتبطان ترابط الروح بالجسد، كما يقول ابن طباطبا : من أن «للكلام الواحد جسداً وروحاً، فجسده النطق، وروحه المعنى»^(٤). ومثل قولهما وجدنا «سوسير» يقول : «إن جانبي الوحدة اللغوية يقارنان أو يشبهان غالباً بالإنسان الذي يتكون من جسم وروح»^(٥). فقد انطلق في ذلك معتبراً أن «الفصاحة والبلاغة وسائر ما يجري

(١) دلائل الإعجاز : ٢٥٦ .

(٢) محاضرات في اللسانيات : ١٧ .

(٣) دلائل الإعجاز : ٢٦٥ .

(٤) عيار الشعر : ١٢ .

(٥) فصول في علم اللغة العام : ٣٩ .

في طريقهما أوصاف راجعة إلى المعاني وإلى ما يدل عليه بالألفاظ دون الألفاظ نفسها ، لأنه إذا لم يكن في القسمة إلا المعاني والألفاظ ، وكان لا يعقل تعارض في الألفاظ المجردة إلا ما ذكرت ... حصل من ذلك أن الفصاحة والبلاغة وتخير اللفظ عبارة عن خصائص ووجوه تكون معاني الكلام عليها ، وعن زيادات تحدث في أصول المعاني ... وأن لا نصيب للألفاظ من حيث هي ألفاظ فيها بوجه من الوجوه»^(١) ، وأن التناسق في الارتباط بين مجموعة الدوال ومدلولاتها هي ما تتشكل منه اللغة لتكون وسيلة اتصال تعمل خلاله في نظام من القواعد ، وبدون ذلك فإن الدوال (الألفاظ) ليس لها وجود أو أي وظيفة اتصالية بل إنها تستقي وظيفتها من وجودها معه^(٢) .

وخلاصة القول في ذلك أن عنصر التأليف والاختيار يشكلان أساس النظم عند الجرجاني في إبراز البناء الجمالي للنص ، وهذا ما قابله «سوسير» باعتباره اللغة «نظاماً من القيم التي تتبادل فيما بينهما وأن تحليل اللغة هو الكشف عن نظام القيم التي تشكل وضع اللغة»^(٣) .

ومن هنا تكون نقطة التأسيس عند الجرجاني لتوظيف الإمكانيات اللغوية ، والأسس المعتمدة في جمالية التراكيب على اختلاف صورها خدمة للكشف عن أسرار الإعجاز في النص القرآني ، لأنه يرى أن سر الإعجاز متحقق بنظمه الخارج في طريقته عن سائر ضروب الكلام ، والذي لا يتحقق إلا عن طريق إدراك

(١) دلائل الإعجاز : ٢٥٩-٢٦٠ .

(٢) ينظر : اللسانيات من خلال النصوص : ١٢ .

(٣) فصول في علم اللغة العام : ١٤٥ .

المعاني النحوية واستغلال هذا الإدراك في حسن الاختيار والتأليف ، ليضع أسس نظرية جمالية تحكم التعبير البليغ أساسها معاني النحو القائم على الاختيار وحسن التأليف الذي مثل القرآن الكريم بنظمه أعلى مستويات الرفعة اللغوية مستوى لا يرقى له أي أسلوب أدبي .

إن الحديث عن النظم عند الجرجاني يقتضي الإشارة إلى دلالاته اللفظية ودلالته الاصطلاحية ، فالنظم لغة هو من «نظم اللؤلؤ في السلك»^(١) ، وفي الاصطلاح هو أن «تتألف الكلمات والجمل مرتبة المعاني ، متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل»^(٢) ، ومدار النظم يقوم على التركيب الإسنادي دون اللفظة المفردة وما ستفرع عنه صور الخبر من دلالات بتنوع طرق التعليق التي حصرها بثلاثة أقسام : تعلق اسم باسم ، وتعلق اسم بفعل ، وتعلق حرف بهما^(٣) . جاعلاً ركني الإسناد (المسند والمسند إليه) وما يتعلق بهما أساساً لفهم الكلام ، واعتباره وسيلة إبلاغ وبلاغة في آن واحد ؛ حيث يقول : «وختصر كل الأمر أنه لا يكون كلام من جزء واحد ، وأنه لا بد من مسند ومسند إليه ، وكذلك السبيل في كل حرف رأته يدخل على جملة كان وأخواتها ...»^(٤) ، وقوله هذا إشارة إلى الجملة وهي كل كلام يحسن السكوت عليه ، فهي أصغر بنية نحوية تمثل «تسلسلاً أو ترابطاً يحتوي على تنظيم» كما يقول : المحدثون^(٥) .

(١) التعريفات : ٥٩ .

(٢) دلائل الإعجاز : ٤٩-٥٠ .

(٣) ينظر : المرجع السابق : ٤ .

(٤) المرجع السابق : ١٩ .

(٥) ينظر : الألسنية وعلم اللغة الحديث : ٢٤٧ .

إذن من مجموع تلك الجمل والأنساق اللغوية تتكون صورة النص الذي تنتقل فيه قوانين النحو من تجريداتها كقواعد إلى وحدات وظيفية تحرز فيها العناصر فعاليتها الجمالية^(١) . وهذا ما أكده سوسير بقوله : «إن المادة اللغوية لا توجد إلا من خلال ترابط الدال والمدلول ، فإن تخلف عنصر فإن المادة تتلاشى»^(٢) .

فمن تلك الإشارات والنصوص نخلص إلى أن اللفظة المفردة في نظرية النظم تغادر دلالتها المعجمية لتستقر في التراكيب حيث تقع في نظام متماسك تأخذ فيه الألفاظ بعضها برقاب بعض فلا تظهر قيمة اللفظة الواحدة إلا بحضور الألفاظ الأخرى على التوالي ، فتكون بذلك ثمرة الفكرة ، التي نضجت من اعتماد التفاعل البنيوي بين عناصر النص مخلقة صوراً ووجوهاً متنوعة تتجلى قيمتها التأثيرية من خلال مناسبتها المعاني المقصودة والأغراض المرادة ، وهذا ما أراد تفصيله الجرجاني بقوله : «وإذ قد عرفت مدار أمر النظم على معاني النحو وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه ، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليست لها غاية تقف عندها ، ونهاية لا تجدها ازدياداً بعدها ، ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها ، ومن حيث هي على الإطلاق ، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام ثم بحسب موقع بعضها مع بعض واستعمال بعضها مع بعض»^(٣) ، مشبهاً تلك الوجوه والصور بالنسج والتجوير وحسن

(١) نظرية الأدب : ١٨٠ .

(٢) فصول في علم اللغة العام : ٢١٤ .

(٣) دلائل الإعجاز : ٨٧ .

الصناعة التي يتميز بها صانع عن صانع ، والمادة الخام هي ذاتها عند كل منهما ^(١) .
فما لها مع بعضها « حال الصائغ ينظر إلى صورة قد عملها صائغ من ذهب له أو
فضة فيجيء بمثلها من ذهبه وفضته .. فيقال عنه : إنه قد صاغ خاتماً » ^(٢) ، فتكون
الصورة المتشكلة قريبة الكشف والتعرف على جوانب الإبداع والميزة لصائغ
عن آخر ، كما يميز النظم مبدعاً عن مبدع ، وبهذه المقاربة الجرجانية في التشكيل
والترابط بين الدوال ومدلولاتها ، وبين النسيج والتميز والصياغة وتفنتها يكون
قد أقر قانون الترابط والتبعية بين مادة اللغة وموضوعها ، ناظراً إلى التركيب نظرة
دلالية استوعبت عناصره على أساس التنسيق الكامل بين وجود العنصر الوظيفي
والمطلب الدلالي ، الذي استدعاه ذلك المطلب الذي تتوزع فيه الأدوار الوظيفية
بمقتضى الدلالة ^(٣) .

ومن هنا كانت المنطلقات الدلالية عند الجرجاني قائمة على المعاني كما
تترتب في النفس وليس الدلالة المعجمية للألفاظ ، وعليه نجد نظريته الدلالية
على مستويين أساسيين :

الأول : المستوى التركيبي الذي جعله يدور حول علاقات الكلم فيما بينها
محكومة بأحكام النحو وقوانينه حيث إن « معاني النحو وأحكامه لا تتوخى إلا في
جملة الكلام لا في مفردة ؛ لأن معاني الكلام كلها معانٍ لا تتصور إلا فيما بين شيئين
والأصل الأول هو الخبر الذي حقيقته الحكم بوجود المعنى أو عدمه » ^(٤) .

(١) ينظر : دلائل الإعجاز : ٢٦٣ .

(٢) المرجع السابق : ٣٥٩-٣٦٠ .

(٣) التفكير اللساني في الحضارة العربية : ٣٢٤ .

(٤) المرجع السابق : ٥٢٩ .

الثاني : المستوى الدلالي أو العلاقات الدلالية الذي يقتضي فيه أن يكون بكل لفظة من الألفاظ المتعلقة مع بعضها مدلولاً معيناً ، فلا «يتصور أن تعرف اللفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه» ^(١) ، وأوجب لهذه المعاني ملائمة للألفاظ السابقة لها ؛ لان العبرة بنظم الكلم أن «تعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض وليس هو النظم الذي هو معناه ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق» ^(٢) ، وكلا المستويين التركيبي والدلالي لبعدي النظرية وقوامها ، حيث اتخذ من الأول سبيلاً للكشف عن أنماط التراكيب ، وأحوال الجملة من تحولات موضعية كما هو الحال في التقديم والتأخير ، وبلاغة حذف مفردة دون التصريح بها بل بقريبتها ، أو تخصيص تظهره بنية القصر ، بـ «إنما» أو القصر بـ «إلا» ، وتمايز البنى في دلالتها ، أو بما يصل أو يستأنف من جمل الوصل والفصل ، عارضاً تلك المتغيرات البنيوية من خلال نصوص الشعر ، ونصوص من الذكر الحكيم ، ليقرر لنا حقيقة تحلي المستوى البنيوي ، وإعجازه في النص القرآني ، مقابل نصوص الشعر التي اختلف فيها النظم بين الجودة وضعفها ، ليضعها أمام حقيقة لم يكن أول من قال بها حقيقة نظم القرآن المعجز ، الذي يبقى نصاً حسن النظم في كل صورة لا يمكن معارضته أو احتداؤه في نصوص البشر مهما بلغت الفصاحة والبلاغة فيها من درجات عالية ، معللاً ذلك بما توخى في نظم القرآن من طريقة من معاني النحو وأحكامه يعجز عن مثلها البشر ، حتى جعل معاني النحو قرينة النظم ، وجعل هذا النظم المخصوص هو سر الإعجاز وليس شيئاً آخر ليقرر «أن المعول من دليل الإعجاز على النظم ، ومعلوم أن ليس الغرض من الدليل المجيء بنظم لم يوجد من قبل ،

(١) دلائل الإعجاز : ٥٣-٥٤ .

(٢) المرجع السابق : ٤٩ .

بل في ذلك مضموناً إلى أن يبين ذلك من سائر ما عرف من ضروب النظم»^(١) ،
وجميع دلالات المستوى التركيبي .

والحال هذا مع ما أقره في المستوى الثاني وهو المستوى الدلالي ، الذي عني به
المعنى ومعنى المعنى ، والذي يتأتى به النظم مما يحتويه من ضروب المجاز والكناية
والتمثيل وقد جعله تحت عنوان : «باب اللفظ يطلق ولا يراد منه ظاهره»^(٢) ، وهي
تلك المعاني الثواني التي يتوصل إليها عن طريق المعقول دون المنطوق به على سبيل
الاستدلال ، وسبيل ذلك الكناية والاستعارة والتمثيل وسائر ضروب المجاز ، وهذا
ما يوصف بالدلالة العقلية قسيمة الدلالة الوضعية ، والتي لم يعن بشأنها ؛ لأن اللفظة
لا قيمة لها مفردة ؛ وهذه الدلالات العقلية دلالات تأويلية ، إلا أنه لا يكتفي بوصفها
صوراً مجازياً ، ولا يجعل المزية في التركيب عائدة إليها بل النظم الواردة فيه ، أي طبيعة
بنية الإسناد فيها ؛ لأن معاني النحو عنده هي أساس حسن النظم ، ولننظر إليه على
سبيل المثال في تعليقه على الاستعارة الواردة في قوله تعالى : ﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ
شَيْبًا﴾ [مريم : ٤] ، حيث رفض دعوى من جعل مزية الآية في الاستعارة
الموجودة فيها فيقول : «ولم يزدوا فيه على ذكر الاستعارة ، ولم ينسبوا الشرف
إلا إليها ، ولم يروا المزية موجبة سواها ، وليس الأمر على ذلك ، ولا هذا الشرف
العظيم ، ولا هذه المزية الجليلة ، ولا هذه الروعة ... لمجرد الاستعارة ، لكن لأنه
سلك بالكلام طريقاً ما يسند الفعل فيه إلى الشيء وهو لما هو من سببه ، فيرفع به
ما يسند إليه ، ويؤتى بالذي الفعل له في المعنى منصوباً بعده مبيناً إن ذلك الإسناد
وتلك النسبة إلى ذلك الأول إلى ما كانا من أجل هذا الثاني ، ولما بينه وبينه من

(١) دلائل الإعجاز : ٥٦٩ .

(٢) المرجع السابق : ٢٦٣ .

الاتصال والملابسة^(١) .

إذن هو يؤكد على أن بنية الإسناد وطريقة تلاؤم الألفاظ مع بعضها هي المزية في النظم ، وليس لمجرد الاستعارة ، ولكنه لا ينفي أن تكون ضروب المجاز ، وصوره البلاغية من أساسيات النظم ومقتضياته ، لكن ليس من حيث هي أو صاف مجردة ، بل من خلال التأليف والانسجام بين الكلم المفرد ، فنراه يقول : مقررأ^(٢) «إن هذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها هي مقتضيات النظم وعنه يحدث وبه يكون ؛ لأنه لا يتصور أن يكون ها هنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد أُلِفَ مع غيره»^(٣) ، وهذه الاستعارة عملية تتم داخل بنية المجاز وترتبط بالحقيقة من أجل التغير ، ومن أجل إيقاع مجريات اللغة على المعنى الواحد الذي هو وضع اللغة في وضع مجازي ، وهذا الأمر يجري على سائر ضروب المجاز والكناية ، ومن هنا نستطيع القول : إن السمة البلاغية للنص ليس ما يؤتى به من صور المجاز ، وضروب الكناية ، وإنما طريقة التأليف والنظم الذي يتوخى فيه معاني النحو توخياً لا يكون له مثل في سائر ضروب الكلام فقولُه تعالى : ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة : ٢] قد خلا من أي ضرب من المجاز ، لكنه جاء على طريقة في النظم يعجز أن يؤتى بها في غيره من أنواع النظم ، ومثل ذلك في القرآن كثير .

إنَّ ما استقر عليه الجرجاني في فهمه للمعنى وسبل الدلالة فيها على اختلاف مستوياتها أو تنوع أشكالها البنيوية يمكننا القول : إنَّه يكشف عن مستويين للغة : مستوى عميق غير منطوق به يشتمل على المعاني الدلالية ، وهذا ما يقابل مصطلح

(١) دلائل الإعجاز : ١٠٠ .

(٢) المرجع السابق : ٣٩٣ .

البنية العميقة عند «تشومسكي» والمعنى الأول ، ومستوى سطحي منطوق يتم فيه تعلق المعاني بعضها ببعض حسب قواعد التركيب باستبدال المعاني بألفاظ دالة على هذا المعنى الجديد ، وهذا يقابل عند «تشومسكي» ما يسمى بالبنية السطحية أو المعاني الثواني ، وإذا نظرنا إلى المستويات الدلالية عند المحديثين وجدنا أنها تقوم على ثلاثة مستويات : المستوى التركيبي ، والمستوى الدلالي ، والمستوى الصوتي ^(١) . وليس ثمة خلاف بينهم وبين الجرجاني في المستويين : الأول والثاني ، أما المستوى الثالث «المستوى الصوتي» فلا يشكل عند الجرجاني مستوى مستقلاً بذاته ؛ لأن الجانب الصوتي عنده لا يشكل بنية إنما يلزم حدود الوصفية ، فيخرجه من مستويات أداء الدلالة مستقلاً ليضمه إلى المستوى التركيبي والمستوى الدلالي ليؤدوا جميعاً وظيفة التعبير ، ويقوم المستوى التركيبي ، بين المعنى والصوت بوسيط الجسر الرابط بينهما ، لذا انطلقت دراسة الصوت عنده من زاوية العلاقات القائمة بين العناصر ضمن التنظيم اللغوي ؛ لأن الصوت دلالة في المفردة ، وقد سبق أن أشرنا إلى أنه لم يعر للمفردة أهمية إلا ضمن سياقها التركيبي ، فليس «لنا إذا نحن تكلمنا في البلاغة والفصاحة مع معاني الكلم المفردة شغل ولا هي منّا بسبيل ، وإنما نعمل إلى الأحكام التي تحدث بالتأليف والتركيب» ^(٢) ، إلا أنه لم ينكر خصائص الحروف ومذاقاتها ، لكن ليس ذلك من سبيل الإعجاز في شيء حيث يقول : «واعلم أنا لا نأبى أن تكون مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل على اللسان داخلاً في ما يوجب الفضيلة ، وأن تكون مما يؤكد أمر الإعجاز ، وإنما الذي ننكره ونُقِلُّ رأي من يذهب إليه ، أن يجعله معجزاً به وحده ، ويجعله الأصل والعمدة ، فيخرج إلى ما ذكرنا من الشناعات» ^(٣) .

(١) ينظر : دراسات في علم اللغة : ١٥٣ وما بعدها .

(٢) دلائل الإعجاز : ٧٢ .

(٣) المرجع السابق : ٥٢٢ .

مخرجاً ذلك من دائرة الإعجاز ، وليس الإعجاز لما يقع في صفات ومذاقات الحروف هذه في أنواع المعاني التي النظم سبب محاسنها ^(١) ، فقيمة الصوت تابعة للمعنى ، وهذا ومخصوص به نظم القرآن ، أما غيره من سائر ضروب النظم فدلالة الصوت كالقافية في الشعر والسجعة في النثر غالباً ما تكون صنعة الناظم ليكون المعنى تابعاً لها ومما يعمل ويجهد الناظم نفسه في اتساقها وعدم خرقها ما جرى عليه نوع النظم .

نخلص مما تقدم كله إلى مصطلح النظم عند الجرجاني المقترن بمعاني النحو والذي عده سر الإعجاز قد جعل منه مقصداً بلاغياً تتكشف من خلاله أسرار البنى اللغوية ودلالاتها الأسلوبية بوصف النص القرآني اختياراً لتلك البنى ليمثل ذلك الاختيار وتوزيع العلاقات البنائية فيه عدولاً عن تواضع البشر حتى أصبح هذا المصطلح قريباً لجنس النص القرآني من حيث إن معاني الإعجاز موجودة فيه كما يوجد في كل حد معاني حده ليقرر : «إن المعول في دليل الإعجاز على النظم ، ومعلوم أن ليس الدليل في المجيء بنظم لم يوجد من قبل بل في ذلك مضموماً إلى أن يبين ذلك النظم من سائر ما عرف ويعرف من ضروب النظم» ^(٢) ، وبذلك يكون مصطلح النظم عنده مقصداً لاستكناه مواطن الإعجاز في النص القرآني ، وبوضعه أسس النظم هذه يكون قد مهد الطريق لمن جاء بعده من علماء التفسير كالزمخشري والرازي ومن حذا حذوهما في تطبيق أسس النظرية على النص القرآني .

وهذا ما سيتناوله الفصل الثاني من دراستنا هذه .



(١) ينظر : دلائل الإعجاز : ٥١٩ .

(٢) المرجع السابق : ٥٩٦ .

الفصل الثاني
من أسلوبيّة النّظم البلاغيّ عند المفسّرين
قبل ابن قيم الجوزيّة

ويتضمن مدخلاً ومبحثين:

المبحث الأول : من أسلوبيّة النّظم البلاغيّ عند الزّمخشرّي (ن ٥٣٨ هـ)

المبحث الثاني : من أسلوبيّة النّظم البلاغيّ عند الرّازي (ن ٦٠٦ هـ)

مَدْخَل

خلصنا من دراستنا لكتب الإعجاز القرآني إلى أن القرآن بديع النظم ، عجيب التأليف ، متناهٍ في البلاغة ، وأن النظم مثل وجهاً مهماً من وجوه إعجازه ، بل هو الوجه الإعجازي فحسب عند عبد القاهر الجرجاني ، الذي أصبح النظم عنده سمة أسلوبية تمثلت بدراسة خصائصه في « التركيب ، والدلالة » ، وقبله فصل الباقلاني الوجوه التي اشتمل عليها هذا النظم البديع فذكر منها خروجه على المعهود من نظام جميع كلامهم ، وأن ليس للعرب كلام مشتمل على علو فصاحته ، وقوة معانيه ، وهو نظم لا يتفاوت ولا يتباين على تعدد وجوهه وتنوع أغراضه . وبذلك كله أصبح أساساً مهماً ، ومعياراً دقيقاً ، تميز على أساسه ضروب الكلام وأجناسه ، وفنون القول وأنواعه .

وأفادت من هذه النظرية كتب التفسير ، التي تعد شعبة مهمة من شعب الدراسات القرآنية ، فجعلت منها سبيلاً لدراسة النص القرآني وتفسيره ، وبذلك حفلت بمادة علمية غزيرة ومتنوعة فيها : اللغة والنحو والبلاغة والصرف والقراءات وعلم الكلام والشعر وغيرها .

واتسمت هذه التفاسير بالتنوع والاتساع ، والعمق والشموخ ، وهو شموخ يتناسب مع شموخ النص القرآني ، وعمل المفسر الذي ابتغى من عمله وجه الله تعالى ، فراح يستفرغ كل جهده بعد أن استفرغ نفسه من الحياة ومشاغلها في البحث والتدبر لفهم أسرار النص القرآني ، ومعرفة أحكامه بعد أن أصبح جزءاً من حياته وحياة الإنسان المسلم .

ومن هذه التفاسير التي تباينت اتجاهاتها وتعددت طرقها في معالجة النص ما يمثل تجربة رائدة في مناهج تحليل النص ، واستجلاء خصائصه الأسلوبية ، وإظهار سماته البنيانية ، ولكي يتمكن أصحابها من تحقيق ذلك لابد من اطلاعهم على علوم اللغة العربية ومعرفة قواعدها ، ومن تلك العلوم البلاغة التي هي إحدى وسائلها المهمة في تحقيق ذلك ؛ لذلك اهتم المفسرون بها ، وراحوا يخوضون في مباحثها ، وينبهون الناس إلى أهميتها ، ويكتبون مقدمات تفاسيرهم فيها . حتى ازدهرت بفضل ذلك كثير من علوم البلاغة ، ونضجت مصطلحاتها ، فاستقرت في رحابها ، ولعل الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) في تفسيره «الكشاف» يعدّ الأول الذي سار على هديها في التحليل والتفصيل لأي القرآن وسوره . يليه الرازي (ت ٦٠٦هـ) في «مفاتيح الغيب» في امثال هذا المنهج ، وهما تفسيران يكفيان لتحقيق مهمة البحث الذي يهدف إلى معرفة معالم النهج الأسلوبي في تفسير النص القرآني قبل ابن قيم الجوزية الذي أفاد منهما كثيراً كما أفادت كتب التفاسير الأخرى . وستكون وقفنا عند هذين التفسيرين الكبيرين موجزة ، ولكنها كافية لرصد السمات الأسلوبية المهمة فيها ؛ لتأكيد معرفة علماء التفسير لها في الأقل من حيث الممارسة والتطبيق بعد أن وجدنا كثيراً من هذه السمات في كتب الإعجاز القرآني الذي تناولها فصلنا الأول .

الْبَحْثُ الْأَوَّلُ مِنَ السُّلُوبَةِ النَّظْمِ الْبَلَدَغِيِّ عِنْدَ الزَّمْخَشَرِيِّ

ألف الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) ، كتابه «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل» ، استجابة لرغبة معاصريه كما ذكر في مقدمة الكتاب ، الذين ألحوا عليه بعد أن استمعوا إلى نماذج من تفسيراته ، فأخذتهم النشوة ، وغمرهم الفرح والسرور ^(١) . ولقد كانوا محقين في ذلك لقدرة الزمخشري ومهارته الفائقة ، لما امتلكه من معرفة عميقة بدقائق النحو ، وأسرار البلاغة وخاصة علم المعاني الذي يختص بدراسة خواص التركيب في الكشف عن جمالية النص القرآني ، ومكامن الإعجاز فيه .

إن البحث في الملامح الأسلوبية للزمخشري ، لا يعني البحث عن المذهب الاعتزالي الذي كان ينتمي إليه الزمخشري على الرغم من أنه كان يلوي أحياناً التراكيب قصد توجيه معانيها لخدمة لمذهبه ، ولكن البحث يتجه إلى رصد الملامح الأسلوبية لرفع ما يتوهم من أن الأسلوبية علم جديد لم يعرفه علماءنا الذين برعوا في دراسة اللغة وأساليبها ، في الأقل من حيث الممارسة والتطبيق ، الذي نجده واضحاً عند الزمخشري ، فضلاً عن امتلاكه وعياً نظرياً في توجيه النصوص وتحليلها في تفسيره الكشاف . ومن هذه الملامح :

(١) ينظر : الكشاف : ٩٧/١ .

١ - تفسير الظواهر الأسلوبية في ضوء مفهوم الاختيار :

اللغة ثنائية البنية ، بنية ثابتة لا تتغير وهي «الأصل» وهي تشكل المستوى المثالي أو القاعدي بلغة وبنية متغيرة خارجة عن هذا الأصل وهي تمثل الظاهرة الأسلوبية أو المحتوى الأسلوبي الذي منه انتهت أغلب الأسلوبيات إلى مفهوم الاختيار ، المقصود به «إمكانية الاختيار بين عبارتين أو أكثر ... تتفقان في المعنى ولكنهما لا تؤديانه بنفس الطريقة» ^(١) . إن إمكانية الاختيار بين بديلين أسلوبين أو أكثر هو جوهر المفهوم المعاصر للأسلوب ، فليس الأسلوب إلا «ممارسة الاختيار بحسب ما تجوزه قوانين اللغة» ^(٢) ، فيكون - الاختيار - في عملية التشكيل الأسلوبي مسلطاً على الظاهرة الأسلوبية المعدولة عن اللغة في مستواها المثالي ، فهو عدول مبني على اختيار أسلوبي يراعى فيه ظروف القول مع مراعاة الوسط الثقافي والاجتماعي المحيط بالتركيب ، وأثرهما في صياغته على مستوى المعجم والتركيب على نحو تغدو فيه معطيات الصياغة - وهي خصائص أسلوبية - وهي مرتبهة بالاختيار إذ «إن الشحنة العاطفية التي يضعها المتكلم في تعبيره تختلف باختلاف ظروف مقاله» ^(٣) .

ومن أبرز المجالات التي يتحقق فيها هذا الاختيار «الترادف» ^(٤) ، فإذا

(١) اتجاهات جديدة في علم الأسلوب : ٨٦ .

(٢) الوجه والقفا : ١٠٨ .

(٣) الوجه والقفا : ٩٩ .

(٤) أول من أشار إليه من القدماء سيبويه (ت ١٨٠هـ) في قوله : «اختلاف اللفظين والمعنى واحد ،

نحو ذهب وانطلق» . ينظر : الكتاب : ٢٤ / ١ ، وعرفه الأصوليون وحددوا شروطه فهم

يرون أن «الألفاظ المترادفة هي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد» .

=

المحصول : ٣٤٧ / ١ .

أمكن التعبير عن المعنى بأكثر من لفظة فإن الكاتب يختار أدقها وأنسبها للسياق ، والقرآن الكريم يتأنق في ذلك ، فيستعمل منها ما يؤدي المعنى في دقة فائقة ، فيضع كل لفظة لتؤدي نصيبها من المعنى أقوى أداء ، بحيث لا يمكن أن يستبدل به لفظ آخر مشابه له في المعنى .

ونلمس حضور الاختيار في الكشف واضحاً جلياً ، فنراه يتساءل : لم قيل كذا ، ولم يقل كذا ، أو : هلا قيل كذا ... ، ثم يجيب عن هذه التساؤلات : وإن هذا الوجه التعبيري المستعمل في كتاب الله ﷻ أصبح الوجوه الممكنة ، وأكثرها سداداً ، وألطفها وقعاً ، وأخلدها تأثيراً وأسرعها نفاذاً إلى القلب . من ذلك قوله في تفسير قوله تعالى : ﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ [البقرة : ١٧] ، « فإن قلت : هلا قيل : ذهب الله بضوئهم ، لقوله : « فلما أضاءت » ، قلت : ذكر النور أبلغ ، لأن الضوء فيه دلالة على الزيادة ، فلو قيل : ذهب الله بضوئهم لأوهم الذهاب بالزيادة وبقاء ما يسمى نوراً ، والغرض إزالة النور عنهم رأساً ، وطمسه أصلاً ، ألا ترى كيف ذكر عقيبه ، « وتركهم في ظلمات لا يبصرون » ، والظلمة عبارة : عن عدم النور وانطماسه ، وكيف جمعها ، وكيف ذكرها ، وكيف أتبعها ما يدل على أنها ظلمة مبهمه لا يترأى فيها شبحان وهو قوله : ﴿ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ ^(١) ، فهو

= وقد اختلف اللغويون في الترادف بين مثبت له ومنكر وخاصة في القرآن الكريم . على الرغم من كثرة الكلمات المترادفة في اللغة ، فإن استعمال تلك المترادفات في السياق يفضي على كل لفظة دلالة خاصة . ينظر : الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق : ٣٢ . وهل وقع في القرآن الكريم ترادف : ٨ .

(١) الكشف : ١/ ١٩٣ وقد أفاد ابن القيم من هذا ولكنه فصل القول أكثر في ذلك ، وهذا ما سندكره عند دراستنا لابن القيم إن شاء الله .

يتساءل عن مقتضى العدول عن «بضوئهم» إلى «بنورهم» ، أو : ما هو سر اختيار «بنورهم» على «بضوئهم» المناسب لأول الآية «فلما أضاءت» ، فيجيب : بأن ذلك يرجع إلى مقتضى دلالي ، فالنور والضوء من حقل دلالي واحد إلا أن بينهما فرقاً معنوياً دقيقاً لا يكاد يرى ، وقلّ من يلمحه ، فالإضاءة فرط الإنارة ، مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا ﴾ [يونس : ٥] .

كما يستوقفه تغير الصيغة تبعاً لموقعها من التركيب ، وهو متغير أسلوبياً يفضي إلى إمكانية تنوع دلالتها تبعاً للسياق الذي ترد فيه ، فيؤتى بالصيغة الملائمة للتعبير عن المعنى ، ففي اختيار لفظة «الحيوان» بدلا من «الحياة» في قوله تعالى : ﴿ وَمَا هَذِهِ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ [العنكبوت : ٦٤] ، دلالة لا تقوم بها حكمة أخرى لأن في بنائها «زيادة معنى» ، ليس في بناء الحياة ، وهي ما في بناء فعّالان من معنى الحركة والاضطراب ، كالنزوان والنغصان واللهبان ، وما أشبه ذلك . والحياة : حركة كما أن الموت سكون ، فمجئته على بناء دال على معنى الحركة مبالغة في معنى الحياة ، ولذلك اختيرت في هذا الموضع المقتضي للمبالغة» ^(١) .

وفي دلالة اسم المفعول في قوله تعالى : ﴿ ذَلِكَ يَوْمٌ تَجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ ﴾ [هود : ١٠٣] ، يقول : الزمخشري : «فإن قلت : لأي فائدة أوثر اسم المفعول على فعله ؟ قلت لما في اسم المفعول من دلالة على ثبات معنى الجمع لليوم ، وأنه يوم لا بد من أن يكون ميعاداً مضروباً لجمع الناس له ، وأنه الموصوف بذلك صفة لازمة ، وهو أثبت أيضاً لإسناد الجمع إلى الناس وأنهم لا

ينفكون منه ، ونظيره قول المهدي : إنك لمنهوب مالك محروب قومك ، فيه من تمكن الوصف وثباته ما ليس في الفعل ، وإن شئت فوازن بينه وبين قوله : ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمُ الْيَوْمَ الْجَمْعُ﴾ [التغابن : ٩] ، تعثر على صحة ما قلت لك ^(١) . فالعدول من صيغة الفعل «يجمع» إلى صيغة اسم المفعول «مجموع» حقق دلالة جديدة للتركيب تمثل بثبات معنى الجمع لليوم ، فضلاً عن تمكن الوصف فيه .

وقد استدعي المقام العدول عن اسم الفاعل إلى الفعل كما في قوله تعالى : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفَقَتْ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾ [الملك : ١٩] . ويعرض الزمخشري سر العدول في ذلك فيقول : «لم قيل : ويقبضن ، ولم يقل : وقابضات ؟ . قلت ؛ لأن الأصل في الطيران هو وصف الأجنحة ، لأن الطيران في الهواء كالسباحة في الماء ، والأصل في السباحة مد الأطراف وبسطها ، وأما القبض فطارئ على البسط للاستظهار به على التحرك فجيء بما طارئ غير أصل بلفظ الفعل على معنى أنهم صافات ، ويكون فيهن القبض تارة بعد تارة لما يكون مع السابح» ^(٢) .

فجاء بصيغة الاسم «صافات» لمناسبة الحالة الأكثر عند الطيران وهي بسط الجناحين لأن الاسم يدل على الثبوت ، وجيء بصيغة المضارع «يقبضن» بدلاً من «قابضات» لاستحضار الحالة المتجددة غير الثابتة التي هي عكس بسط الجناحين ؛ لأن الفعل يدل على التجدد والحدوث . فالقرآن الكريم يستعمل الاسم والفعل استعمالاً فنياً في غاية الدقة .

(١) الكشف : ٢٣٤-٢٣٥ / ٣ .

(٢) المرجع السابق : ١٧٥ / ٦ .

وقد تفضي الحركة الإعرابية إلى متغير أسلوبى ، يسهم في الإفصاح عن معنى يقتضيه السياق ، الذي يرد فيه النص القرآنى ، وقد لاحظ الزمخشري ذلك في قوله تعالى : ﴿الَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [الحج : ٦٣] ، يقول : الزمخشري : «فإن قلت : فما له رفع ولم ينصب جواباً للاستفهام ، قلت : لو نصب لأعطى ما هو عكس الغرض ، لأن معناه إثبات الاخضرار ، فينقلب بالنصب إلى نفي الاخضرار ، مثاله أن تقول لصاحبك : «ألم ترني أنعمت عليك فتشكر ؟» وإن نصبته فأنت نافي لشكره ، وإن رفعته فأنت مثبت للشكر»^(١) .

ومن ذلك أيضاً تعقيبه على قوله تعالى : ﴿وَيْلٌ يَوْمَذِلِّ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات : ١٥] ، يقول : عن كلمة «ويل» : «هو في أصله مصدر منصوب ساذ مسد فعله ، ولكنه عدل به إلى الرفع للدلالة على معنى ثبات الهلاك ودوامه للمدعو عليه ونحوه : سلام عليكم»^(٢) . فالنص القرآنى عدل عن النصب إلى الرفع ، للدلالة على دوام الويل للمكذبين وثبوتهم ، ولو جاء بالنصب لكان الويل متغيراً غير ثابت ؛ لأنه في حالة نصبه يكون نائباً عن الفاعل الدال على الحدوث والتغير في كل مرة ، وهذا لا يتلاءم مع سياق السورة التي ذكرت أوصاف المكذبين ومصيرهم يوم القيامة .

فالحركة الإعرابية حققت فعالية أسلوبية للنص ، ودلالة جديدة ، من دون استبدال كلمة ، أو تغيير في موقعيتها ، وهذا ما ذكره القاضي عبد الجبار

(١) الكشف : ٢٠٨ / ٤ .

(٢) المرجع السابق : ٢٨٧ / ٦ .

(ت ٤١٥هـ) في تعريفه للفصاحة عندما قرن الكلمة في حالة ضمها مع غيرها باعتبارات ثلاث : الوضع ، والإعراب ، والموقع . وقد أشرنا إلى ذلك في دراستنا لمفهوم النظم عند القاضي عبد الجبار .

وقد يعدل عن الاستعمال الأصلي لبنية الكلمة ، بانتقال اللفظ من المعنى الأصلي إلى المعنى المجازي ففي معرض تفسيره لقوله تعالى : ﴿يَجْعَلُونَ أَصْبَعَهُمْ فِي إِذَانِهِمْ مِنَ الْقَوَاعِي حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [البقرة : ١٩] ، يقول : «فإن قلت : رأس الإصبع هو الذي يجعل في الأذن فهلا قيل : أناملهم ؟ قلت : هذا من الاتساعات في اللغة التي لا يكاد الحاصر يحصرها ... وأيضا في ذكر الإصبع من المبالغة ما ليس في ذكر الأنامل .» ^(١) ، فهو يعلل اختيار الأصابع على الأنامل ، لتحقيق المبالغة ؛ لأن التعبير بالأصابع أقوى وأبلغ من التعبير بالأنامل ، لما فيه من الإشعار بأنهم يبالغون في إدخال أصابعهم فوق العادة المعتادة في ذلك ، فراراً من شدة الصوت . فضلاً عن كونه أسلوباً جارياً على طريقة العربي في الاستعمال ، أي : إنه مجاز مرسل ^(٢) .

ومن الأساليب التي تنقل اللفظة من معناها التي وضعت له إلى معنى آخر : «الاستعارة» ، فهي عدول استبدالي «يحصل باستبدال كلمة حقيقية بكلمة مجازية ، وهذا الاستبدال مبني على علاقة المشابهة الحقيقية أو الوهمية» ^(٣) ، من ذلك قوله تعالى على لسان زكريا عليه السلام : ﴿وَأَشْتَعَلْ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم : ٤] ، فلفظ اشتعل مستعار ، والمستعار له الشيب الذي شبهه «بشواظ النار في بياضه ، وإنارته

(١) الكشف : ٢٠٥ / ١ .

(٢) ينظر : دراسات في أسلوبية التراث : ٧٢ .

(٣) تحليل الخطاب الشعري : ٨٢ .

وانتشاره في الشعر ، وفشوؤه فيه ، وأخذه منه كل مأخذ باشتعال النار» ، ^(١) فالمتغير الأسلوبي المتمثل بإسناد الاشتعال إلى الرأس في اللفظ وفي المعنى إلى الشيب ، فضلاً عن جعل الفاعل «الشيب» تمييزاً هو الذي أكسب النص سمة جمالية وأسلوبية لم نجدها في بنية التركيب «اشتعل شيب الرأس» ، أو اشتعل الشيب في الرأس ، لو وردت في غير القرآن الكريم .

وعوداً على بدء ، فإن الاختيار يقع في محوره الثاني على مستوى «التأليف» . وهو كثير في تفسيره ، من ذلك «أسلوب الحذف» ، ففي قوله تعالى : ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الزَّكَاةَ وَأَبُوْنَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ۝٢٣﴾ [القصص : ٢٣-٢٤] ، فحذف المفعول به في أربعة مواضع ، إذ التقدير : وجد عليه أمة يسقون أغنامهم ، وامرأتين تذودان عنهما ، وقالتا : لا نسقي غنماً ، فسقى لهما غنماً . فالزخشي يشير إلى أن حذف المفعول به في هذا المقام اختيار أسلوبي هدفه التركيز على الحدث (الفعل) وحصر الاهتمام فيه دون غيره ، لأن الغرض «هو الفعل لا المفعول» ^(٢) ، فيكون أثر الحذف في إثراء الدلالة قائماً على أساس اهتمام المتلقي منصّباً على الفعل نفسه ، فتأمله وإدراكه يأتي من العلاقة التي يقيمها المتكلم بين الفعل وما ارتبط به من ألفاظ ، وما يستشيره من دلالات في نفس المتلقي ^(٣) ، وهذه الدلالات

(١) الكشف : ٦/٤ .

(٢) ينظر : الكشف : ٤٩١/٤ .

(٣) ينظر : في البنية والدلالة : ١٢٤ .

لا تتحقق إلا إذا قصد بحذف المفعول إثبات الفعل في ذاته وفيما سيبثه^(١). ويستوقفه حذف المضاف في قوله تعالى: ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣]، ذلك المتغير الأسلوبي الذي كشف قوة تعلقهم به «وتداخلهم حبه، والحرص على عبادته، كما يتداخل الثوب الصبغ»^(٢).

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ٤]، يقف الزمخشري عند ظاهرة التقديم والتأخير، وهي ظاهرة أسلوبيّة تفضي إلى تغير الدلالة، وهي عند المعاصرين انزياح عن القاعدة الخاصة بترتيب الكلام، ومن الانزياح ما يكسب المبدع قدرة على التعبير الدقيق، والتصوير المؤثر، والإبداع المتميز^(٣). فيقول: «وفي تقديم «وبالآخرة»، وبناء «يوقنون» على «هم»، تعريض بأهل الكتاب، وما كانوا عليه من إثبات أمر الآخرة على خلاف حقيقته، وأن قولهم ليس بصادر عن إيقان، وأن اليقين ما عليه من آمن بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك»، فالزمخشري ربط بين الظاهرة الأسلوبيّة المتمثلة بتغير بنية التركيب بتقديم «الآخرة» وبعدها السياقي «الخارجي» وهو التعريض بأهل الكتاب وقد ربط بينهما ربطاً مباشراً.

وفي ظاهرة «التقديم والتأخير»، ينبّه الزمخشري إلى قيمة الربط بين بنية النص اللغوي وقصديته في تقديم وقوع ذبح البقرة في الآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧]، على وقوع القتل ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادْرَأْهَا ثُمَّ فِيهَا﴾ [البقرة: ٧٢]، يتساءل «فما الفائدة من ترجيح هذا النظم؟ قلنا: إنها قدمت قصة الأمر

(١) ينظر: بلاغة القرآن بين الفن والتاريخ: ١٥٨.

(٢) الكشف: ٢٩٨/١.

(٣) المرجع السابق: ١٥٧/١.

بالذبح على ذكر القتل ؛ لأنه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ، ولو كانت قصة واحدة لذهب الغرض من تشية التفريع ^(١) ، وكلامه واضح أن الذي حقق الغرض هو التقديم الأسلوبي «لذبح» على «وقوع القتل» ولولاه لذهب الغرض .

ومن الظواهر الأسلوبية التي وقف عندها الزمخشري : «الالتفات» لما يتميز به من طاقة في شحن التراكيب بدلالات إضافية عن طريق «العدول من أسلوب في الكلام إلى أسلوب آخر مخالف للأول» ^(٢) ، ويُعدّ هذا الانتقال من صيغة إلى أخرى انتهاكاً لمثالية الأداء اللغوي القائم على المطابقة في بنية الجملتين التي يقع فيها الالتفات ^(٣) .

وقد نبه إليه وإلى الفوائد التي يحققها في معرض تفسيره لقوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي يُسَوِّرُكَ فِي الْبَرْ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتَ فِي الْفُلْكَ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْنَا مِنْ هَذِهِ لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّكِرِينَ﴾ [يونس : ٢٢] ، فسياق المطابقة يقتضي أن يقول : «وجرين بكم» ، بقرينة قوله : «حتى إذا كنتم» ، ولكن بنية النص قامت على المغايرة من مخاطبة الشاهد إلى مخاطبة الغائب ، وهي مغايرة أسلوبية فائدتها «المبالغة» ، كأنه يذكر لغيرهم حالهم ليعجبهم منها ويستدعي منهم الإنكار والتوبيخ ^(٤) ، ولو استمر على خطابهم فقال : «جرين بكم» لفاتت هذه الفائدة .

(١) الكشف : ٢٨٦/١ .

(٢) الطراز : ١٣٢/٢ .

(٣) ينظر : البلاغة والأسلوبية : ٢٠٤-١١٦ .

(٤) الكشف : ١٢٦/٣ .

ويضيف الرازي (ت ٦٠٦هـ) إلى أهمية هذا المتغير الأسلوبي فيقول : «والذي خطر على البال في الحال ، أن الانتقال في الكلام من لفظ الغيبة إلى لفظ الحضور فإنه يدلّ على المقت والتباعد ، فقول : «حتى إذا كنتم في الفلك» ، خطاب حضور ، وقوله : «جرين بهم» مقام غيبه ، فهنا من مقام الحضور إلى مقام الغيبة ، وذلك يدلّ على المقت والتباعد والطرْد ، وهو اللائق بحال هؤلاء ؛ لأن من كان صفته أن يقابل إحسان الله تعالى إليه بالكفران كان اللائق به ما ذكرناه»^(١) .

وتظهر جمالية الالتفات بهذا الارتقاء من ضمائر الغيبة إلى ضمير المتكلم في قوله تعالى : ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى﴾ [طه : ٥٣] ، فضمائر الغيبة توالّت في «خلق» ، و«سلك» ، و«أنزل» ، ثم الارتقاء إلى صيغة المتكلم «أخرجنا» ، وذلك «للامتنان والإيذان بأنه مطاع تنقاد الأشياء المختلفة لأمره ، وتدعن الأجناس المتفاوتة لمشيئته ، لا يمتنع شيء على إرادته ... وفيه تخصيص أيضاً بأننا نحن نقدر على مثل هذا ، ولا يدخل تحت قدرة أحد»^(٢) ، والتخصيص جاء بضمير المتكلم ؛ «لأنه أدخل في الاختصاص ، وأدل عليه»^(٣) ، وفضلاً عن هذه السمات التي يحققها الالتفات يشير الزمخشري إلى سمات أخرى له ، ذلك أن «الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن نظرية لنشاط السامع وإيقاظاً للإصغاء إليه ، من إجراءاته على أسلوب واحد وقد تختص مواقعه بفوائد»^(٤) ، وقد ذكرنا بعضاً منها ولا يسع المجال لذكر كثير من الفوائد التي ذكرها في كشفه .

(١) مفاتيح الغيب : ٧٢ / ٩ .

(٢) الكشف : ٨٦ - ٨٧ / ٤ .

(٣) البرهان في علوم القرآن : ٣٢٩ / ٣ .

(٤) الكشف : ١٢٠ / ١ .

وينبّه الزمخشري إلى سياق «التعريف والتنكير»، وأثر هذه السياقات في اختيار اللفظة معرفة أو منكرة، فنراه يتساءل عن سر تنكير «صيب»، وتعريف «السماء» في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾ [البقرة: ١٩]، فيقول: «وتنكير صيب؛ لأنه أريد نوع من المطر شديد هائل، وأما السماء فقد جاء بها معرفة، فنفي أن يتصوب من السماء أي من أفق واحد بين سائر الآفاق، لأن كل أفق من آفاقها سماء... والمعنى أنه غمام مطبق أخذ بآفاق السماء، وفيه مبالغات من جهة التركيب والبناء، والتنكير أمد ذلك بأن جعله مطبقاً»^(١). فمجرد السؤال عن التنكير والتعريف في سياق دون آخر هو تصريح بصدور المفسر عن هذا الأصل، وهو علاقة النص بمقامه الوارد فيه، وإن تخطي القاعدة وإعماله في سياق دون آخر، يجعل الأمر غير مرتبط بالمستوى اللغوي فقط، وإنما يتجاوزه إلى ما يحيط بممارسة اللغة من مقامات^(٢).

٢- الإحصاء والمقارنة :

على الرغم من أن الإحصاء غير كافٍ في تحديد السمات الأسلوبية الخاصة بالمدع أو بالنص الأدبي، إلا أن بعضاً من الدراسات الأسلوبية المعاصرة تتخذ منه وسيلة في الإبانة عن هذه الخصائص، دون مقارنة النص بنصوص أخرى من جنسه معاصرة له، أو سابقة عليه، أو لاحقة له، لذلك مقارنة تأتي نتائجها ذات قيمة علمية إلا إذ نظر إليها في ضوء الفوارق، وقورنت باستعمالات مماثلة في نفس السياق. وهناك طريقتان أساسيتان للإحصاء هما :

(١) الكشف : ٢٠٥ / ١ .

(٢) ينظر : الخطاب القرآني، دراسة في العلاقة بين النص والسياق : ٣٢٠ .

- أ- استعمال الإحصاء الكمي والعدي ، وهي الطريقة العلمية الجادة ، ونعني بها ترجمة الحقائق والمعطيات اللغوية في النص إلى أرقام ونسب .
- ب- استعمال عبارات ذات أساس عددي موضوعي مثل : نادراً ، بكثرة ، أحياناً ، بمعنى أن هذه العبارات لها دلالة قيمة من حيث القلة والكثرة ^(١) .

ونجد ملامح الطريقة الأولى في تفسير ابن كثير ، فقد ذكر في مقدمة تفسيره نماذج إحصائية لعدد آيات القرآن الكريم فيقول : «فأما عدد آيات القرآن العظيم فستة آلاف آية ، ثم اختلف فيما زاد على ذلك على أقوال» ^(٢) ، كما يذكر خبراً مفاده أن الحجاج جمع القراء والحفاظ ، والكتاب فقال : أخبروني عن القرآن كله ، كم من حرف هو ؟ وعندما أحصوا وحسبوا أجمعوا أنه ٣٤٠٧٤٠ حرفاً ^(٣) . ولم تقدم هذه الطريقة شيئاً للمتلقي ؛ لأن النماذج الإحصائية التي ذكرها ابن كثير غير معللة ، أي : لم يذكر لنا قصديته في ذكر عدد آيات القرآن العظيم ، وغاية الحجاج في معرفة عدد أحرف القرآن الكريم ، ولذلك لم تحظ هذه الطريقة بعناية المفسرين فبقيت نادرة الاستعمال ، قليلة الشيوع عندهم .

ويستعمل الزمخشري من الطريقة الثانية العبارات ذات الأساس العددي التي لها دلالة رقمية قلة وكثرة ، ففي معرض تفسيره لقوله تعالى : ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ عَبْدُؤَرْبَكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة : ٢١] ، يقف عند ظاهرة الإكثار من أسلوب النداء بـ «يا أيها» في القرآن الكريم بالقياس إلى كلام

(١) ينظر : التحليل اللغوي الأسلوبى منهج وتطبيق : ١٩ .

(٢) تفسير ابن كثير : ٨ / ١ .

(٣) ينظر : المرجع السابق : ٨ / ١ .

العرب فيقول : «إن قلت : لما كثر في كتاب الله النداء على هذه الطريقة ما لم يكثر في غيره ، قلت : لاستقلاله بأوجه من التأكيد ، وأسباب من المبالغة ؛ لأن كل ما نادى الله به عباده من أوامره ونواهيه وعظاته وزواجره ووعدته ووعيده واقتصاص الأمم الدارجة وغير ذلك مما أنطق به كتابه أمور عظام وخطوب جسام ومعان ، عليهم أن يتيقظوا لها ، ويميلوا بقلوبهم وأبصارهم إليها ، وهم عنها غافلون ، فاقترضت الحال أن ينادوا بالآكد والأبلغ» ^(١) ، فهو يرى أن اطراد هذه الظاهرة ، وكثرتها ضروري ، لما تفضي إليه من تقوية المعنى وتأكيده .

ومن ملاحظته لهذه الظاهرة يلاحظ ظاهرة أسلوبية أخرى تطرد في القرآن الكريم ، وترتبط بها ، فيشير إلى أنماط من الاستخدام اللغوي في أماكن خاصة لنوع معين من التراكيب ، أو فئة معينة من المفردات ، ذلك أن السياقات المتماثلة تتطلب أوضاعاً لغوية أو متقاربة ، فأسلوب المنادى بـ «يا أيها الناس» ، لا يرد إلا في سياق الخطاب لكفار مكة ، كما أن «يا أيها الذين آمنوا» لا يأتي إلا في سياق خطاب المؤمنين ، يقول : الزمخشري : «وبلغنا بإسناد صحيح عن إبراهيم عن علقمة أن كل شيء نزل فيه «يا أيها الناس» ، فهو مكّي ، و«يا أيها الذين آمنوا» ، فهو مدني ، فقلوه : «يا أيها الناس اعبدوا ربكم» خطاب لمشركي مكة» ^(٢) ؛ لأن الغالب على أهل مكة كان الكفر فخطبوا بـ «يا أيها الناس» ، ولما كان الغالب على أهل المدينة الإيمان ، فخطبوا بـ «يا أيها الذين آمنوا» .

ولعل من هذه الظاهرة الأسلوبية وضع علماء القرآن ومنهم المفسرون ضوابط لمعرفة المكّي والمدني ، ويلاحظ على هذه الضوابط أنها إمّا : لفظية

(١) الكشف : ٢١١ / ١ .

(٢) المرجع السابق : ٢١٠ / ١ .

«صياغة» ، أو «موضوعية» باعتبار مضمون السورة . من هذه الضوابط في آيات المكي^(١) :

- * كل سورة فيها سجدة فهي مكية .
- * كل سورة فيها «يا أيها الناس» ، وليس فيها «يا أيها الذين آمنوا» ، فهي مكية .
- * كل سورة فيها «كلا» فهي مكية ، ولم ترد إلا في النصف الأخير من القرآن .
- ومن ضوابط المدني وكلها موضوعية :
- * كل سورة فيها فريضة أو حدٌ .
- * كل سورة فيها مجادلة أهل الكتاب .

ومن الظواهر التي وقف عندها الزمخشري كثرة ضرب «الأمثال» في كتابه العزيز ، وفي سائر الكتب المنزلة ، وفي كلام الأنبياء والحكماء ، وكشف عن أهمية الأمثال في إبراز المعاني ، وإظهار الحقائق الخفية ، وتحقيق قصدية الخطاب القرآني الذي يستهدف ترغيب المتلقي بالعقيدة التي يسعى إلى نشرها وإقرارها في النفوس ، لأن الإيمان إذا مثل بالنور تأكد حسنه في قلب المتلقي فالترحم به واستحسنه ، وإذا مثل الكفر بالظلام تأكد قيمته في النفس فابتعدت عنه ونبذته . فيقول : «ولضرب العرب الأمثال شأن ليس بالخفي في إبراز خبيئات المعاني ، ورفع الأستار عن الحقائق ، حتى تريك التخيل في صورة المحقق ، والمتوهم في معرض المتيقن ، والغائب كأنه مشاهد ، وفيه تبكيت للخصم الألد ، وقمع لِسَوْرَةِ الجامع الأبى ، ولأمر ما أكثر الله في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله ،

(١) ينظر : البرهان في علوم القرآن : ١ / ٢٧٥-٢٧٥ . ومباحث في علوم القرآن : ٦٠-٦٣ .

وفشت في كلام رسول الله ﷺ وكلام الأنبياء والحكماء ، قال تعالى : ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾ [العنكبوت : ٤٣] ، ومن سور الإنجيل سورة الأمثال^(١) .

فإحصاء الظاهرة الأسلوبية ، والكشف عن أهميتها فضلاً عن مقارنتها بمثيلاتها في كلام العرب أو في الكتب المنزلة كالإنجيل يعدان من الأسس المهمة التي قام عليها منهج الزمخشري في التفسير .

في ضوء هذه الوقفة السريعة مع الزمخشري يمكننا أن نخلص إلى : أنه اتخذ من مفهوم النظم الذي استقر عند عبد القاهر الجرجاني ولاسيما توخي النحو وأحكامه سبيلاً للكشف عن إعجاز النظم القرآني ، وأنه طبقه في تفسير القرآن كاملاً ، وهو ما لم يطبقه الجرجاني ، وأن الملامح الأسلوبية تجلت في ضوء محور مهم من محاور الأسلوبية هو محور الاختيار على مستوى المعجم والتأليف ، فضلاً عن تتبعه لبعض الظواهر الأسلوبية كظاهرتي الإحصاء والمقارنة وظاهرة الأمثال .

* * *

الْبَحْثُ الثَّانِي

مِنَ السُّلُوبَةِ النَّظْمِ الْبَلَدَغِيِّ عِنْدَ الرَّازِيِّ

يعد الرازي من الشخصيات التي تعددت مؤلفاتها ، وكثرت تصانيفها ، فقد ألف كتباً مشهورة في شتى فروع المعرفة آنذاك ، وبحثنا هذا يقف عند واحد من هذه المؤلفات وهو كتاب «مفاتيح الغيب» ، وفي موضوع محدد «النظم البلاغي» ، وما يتضمنه من ظواهر ومقاييس أسلوبية تعتمدها الدراسات الأسلوبية الحديثة . وإن هذا التحديد الذي يقتضيه موضوع بحثنا في كتب التفسير لم يستدع إغفال النظر في مؤلفاته الأخرى التي من خلالها يمكن الكشف عن رؤية الرجل البلاغية ، ولعل من أبرزها كتاب «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» ، وهو كتاب يمثل مرحلة جديدة من مراحل نشأة البلاغة وتطورها ، وهي مرحلة تبويب البلاغة ، وتقنين قواعدها ، وتحديد مصطلحاتها فلم يكن تلخيصاً لكتاب الجرجاني فحسب ، وإنما كان إلى جانب ذلك نقلاً لكتاب الوطواط «حدائق السحر» ، ومتضمناً لأفكار كثير من العلماء المعاصرين له والسابقين ، وحصيلة لثقافة عصره ومنطقته ^(١) .

لقد وجدت فكرة النظم التي جعلها الجرجاني _ كما رأينا _ منطاً للإعجاز القرآني تفصيلاتها التطبيقية عند الرازي بعد أن رأيناها عند الزمخشري ، إذ جعل بلاغة التركيب المقياس الذي يبلغ أعلى المراتب في تأدية المعنى فـ«اختيار أحسنها

(١) ينظر : نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز : ٦٧-٦٨ .

يقتضي الفصاحة في النظم»^(١)، وأن مقياس الفصاحة والبلاغة لا يتعلق بدلالة اللفظ وحده، وإنما بحاصل التفاعل الدلالي للوحدات اللفظية داخل التركيب، وأن جوهر التركيب عنده الخبر الذي يتضمن الأسرار والصور المختلفة، وليس الخبر مجموع معاني الألفاظ؛ لأن أفادتها لها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لها، بل إن الغرض أن يضم بعضها إلى بعض ليحصل منها الفوائد المركبة، ويلزم على هذا أن تكون المفردات وحدها نعيم غراب في الخلو عن الفائدة^(٢).

ووجدت نظرية «النظم» التي جاء بها عبد القاهر الجرجاني وبوبها الرازي في كتابه: «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز»، مجالاتها التطبيقية في تفسيره «مفاتيح الغيب»، حيث جعلها سبيلاً في الكشف عن إعجاز القرآن الكريم، وتجلت صور تطبيقها في حديثه عن: ترابط آيات القرآن وسوره ترابطاً بلاغياً، وفي تناوله لظواهر أسلوبية منها: التقديم والتأخير، والتعريف والتنكير، والحذف والذكر، والفصل والوصل وغيرها.

إن النص القرآني عند الرازي نص متماسك ومترابط، ولذلك لابد من وجود علاقات لتحقيق هذا التماسك النصي بين الآية وما يسبقها ويعقبها من آيات، أو بين سورة وسورة أخرى، وقد عني الرازي بتطبيق نظرية النظم «ليبيان الوجه البلاغي في ترتيب السور»^(٣)، فمنهج في التفسير يقوم على «البدء بذكر آية أو مجموعة آيات، ثم بالتقديم لها بشكل مختصر، وهذا العلم يحتاج إلى عقلية تتميز بسعة الأفق، إذ إنه يخدم معنى الآية بما يسبقها من الآيات»^(٤).

(١) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: ٩٢.

(٢) المرجع السابق: ١٤٨-١٤٩.

(٣) فخر الدين الرازي بلاغياً: ٢٣٥.

(٤) مفاتيح الغيب: ١٨/١.

ومن العلاقات الشديدة الصلة بالتماسك النصي التي وقف عندها الرازي : «الإجمال والتفصيل» ، إذ التفصيل يعد شرطاً للإجمال ، ويحمل علاقة المرجعية الداخلية لما أجمل من قبل ، وهذه العلاقة تمثل مناسبة من المناسبات التي تسهم في تحقيق التماسك النصي بين آيات السورة الواحدة ، أو بين السور بعضها ببعض ^(١) .

ومن أمثله في آيات السورة الواحدة ما ذكره الرازي في قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٣٠﴾ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هٰٓؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِينَ ٣١﴾ قَالُوا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ٣٢﴾ قَالَ يَتَّخِذُمْ أَنْبِيَآئَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْنُھُونَ ٣٣﴾ [البقرة : ٣٠-٣٣] ، إذ يقول :

«اعلم أن الملائكة لما سألوا عن وجه الحكمة في خلق آدم وذريته وإسكانه تعالى إياهم في الأرض ، وأخبر الله عن وجه الحكمة في ذلك على سبيل الإجمال بقوله تعالى : «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» ، أراد تعالى أن يزيدهم بياناً ، وأن يفصل لهم ذلك المجمل ، فبين تعالى لهم من فضل آدم عليه السلام ما لم يكن من ذلك معلوماً لهم ، وذلك بأنه علم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم عليهم ، ليظهر بذلك كمال فضله ، وقصورهم عنه في العلم ، فيتأكد ذلك الجواب الإجمالي بهذا الجواب التفصيلي» ^(٢) .

وقد يكون المفصل بعيداً عن المجمل ، وقد لاحظ الرازي ذلك وذهب إلى أن الآية : ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ

(١) ينظر : علم اللغة النصي : ١٨٠ .

(٢) مفاتيح الغيب : ١/ ١٩٢ .

فِي كُلِّ سُجُودٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿البقرة : ٢٦١﴾ ،
تفصيل لما أجملته الآية : ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا
كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ ﴿البقرة : ٢٤٥﴾ ، فيقول : «في
كيفية النظم وجوه : الأول : أنه تعالى لما أجمل في قوله : «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ
قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً» ، فصل بعد ذلك في هذه الآية «٢٦١»
تلك الأضعاف» ^(١) .

ومن أمثلة المجمل والمفصل بين سورة وأخرى ما فصله الرازي في علاقة
سورة الفاتحة بكل من : الأنعام والكهف وسبأ وفاطر ، لأن كلاً منها بدأت
بـ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ ، وهو ما بدأت به سورة الفاتحة : حيث يقول : «... ثم إنه تعالى
افتتح سوراً أربعة بعد هذه السورة بقوله : «الحمد لله» .

فأولها : سورة الأنعام وهو قوله : ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ
وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام : ١] ، واعلم أن المذكور هنا قسم من أقسام
قوله : ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ في الفاتحة ، لأن لفظ العالم يتناول كل ما سوى الله ،
والسموات والأرض والنور والظلمة قسم من أقسام ما سوى الله ، فالمذكور في
أول سورة الأنعام كأنه قسم من أقسام ما مذكور في أول سورة الفاتحة ...

وثانيها : سورة الكهف وهو قوله : ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ﴾
[الكهف : ١] ، والمقصود منه تربية الأرواح بالمعارف ، فإن الكتاب الذي أنزله على
عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات ، فكان هذا إشارة إلى التربية الروحانية
فقط ، وقوله تعالى في أول سورة الفاتحة : «رب العالمين» إشارة إلى التربية العامة

في حق العالمين ، ... فكأن المذكور في أول سورة الكهف نوع من أنواع ما ذكره في سورة الفاتحة .

وثالثها : سورة «سبأ» ، وهو قوله : ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سبأ : ١] . فبين في سورة الأنعام أن السموات والأرض له ، وبين في أول سورة سبأ أن الأشياء الحاصلة في السموات والأرض له ، وهذا أيضاً قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله : «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» .

ورابعها : سورة فاطر ، وهو قوله ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [فاطر : ١] ، والمذكور أول الأنعام كونه خالقاً لها ، والخلق هو التقدير ، والمذكور هنا كونه فاطراً لها ، ومحدثاً لذواتها ، وهذا غير الأول إلا أنه أيضاً قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله : ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ... ويظهر أن هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعبرة في معرفة الربوبية من البداية هو قوله : ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ ، وجامعة لمعرفة العبودية تبدأ من ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ إلى آخرها^(١) .

فالرازي يتخذ من الروابط الدلالية وتماسكها سبيلاً لبيان وحدة النظم وتماسك النص ، إذ جعل سورة الفاتحة كالأصل ، وغيرها كالجداول المتشعبة منه . فيقول : «هذه السورة مسماة أم القرآن ، فوجب كونها كالأصل والمعدن ، وأن يكون غيرهما كالجداول المتشعبة منه ، فقوله : ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ تنبيه على أن كل موجود سواه فإنه دليل على أهميته»^(٢) .

ومن وجوه النظم التي يتماسك بها النص ، على الرغم من طوله ، وتباعد

(١) مفاتيح الغيب : ١٨٦/١ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق : ٢٢٧/١ ، وينظر : علم اللغة النصي : ١٨٠/٢ .

جملة وفقراته ، وارتباط أوله بآخره بروابط لفظية ومعنوية ، ففي قوله تعالى : ﴿ ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾ [البقرة : ٢٨٥] ، يقول : الرازي : «إنه بدأ السورة بمدح المتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقىمون الصلاة ، ومما رزقناهم ينفقون . وبين في آخر السورة : وهم أمة محمد ﷺ فقال : ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ ﴾ وهذا هو المراد بقوله أول السورة : ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾ [البقرة : ٣] ، ثم قال هنا : ﴿ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾ وهو المراد بقوله أول السورة : ﴿ وَيَا آخِرَةَ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾ [البقرة : ٤] .

ثم يربط في نهاية تفسيره الآية بين أول السورة وآخرها بقوله : «ثم حكى هنا كيفية تضرعهم إلى ربهم في قوله : ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ إلى آخر السورة ، وهو المراد بقوله في أول السورة : ﴿ أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [البقرة : ٥]»^(١) . وهكذا حقق تكرار اللفظ والمعنى تماسكاً بين أول السورة وآخرها على الرغم من طول السورة وتعدد موضوعاتها .

ومن وجوه النظم التي بينها الرازي في انتظام النص وتماسكه وترتيب جملة حسب الأهمية ، ففي تفسيره لقوله تعالى : ﴿ وَرَوَدَتْهُ أَنَّى هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَعَلَقَتْ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴾ [يوسف : ٢٣] ، يقول : الرازي : «ذكر يوسف عليه السلام في الجواب عن كلامه ثلاثة أشياء : أحدها قوله : «مَعَاذَ اللَّهِ» ، والثاني : قوله تعالى عنه : «إِنَّهُ رَبِّي

(١) مفاتيح الغيب : ٤/ ١٢٩-١٤٠ ، وينظر : فخر الدين الرازي بلاغيا : ٢٤٣ .

أَحْسَنَ مَثَوَايَ» ، والثالث : قوله : «إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» . فما وجه تعلق بعض هذا الجواب ببعض ؟ والجواب : هذا الترتيب في غاية الحسن ، وذلك لأن الانقياد لأمر الله تعالى وتكليفه أهم الأشياء لكثرة أنعامه وألطافه في حق العبد . فقوله : «معاذ الله» ، إشارة إلى أن حق الله تعالى يمنع عن هذا العمل ، وأيضاً حقوق الخلق واجبة الرعاية ، فلما كان هذا الرجل قد أنعم في حقي يقبح مقابلة إنعامه وإحسانه بالإساءة ، وأيضاً صون النفس عن الضرر واجب ، وهذه اللذة قليلة يتبعها خزي في الدنيا ، وعذاب شديد في الآخرة ، واللذة القليلة إذا لزمها ضرر شديد ، فالعقل يقتضي تركها والاحتراز منها ، فقوله : «إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» إشارة إليه ، فتثبت أن هذه الجوابات الثلاثة مرتبة على أحسن وجوه الترتيب» ، ^(١) وهو ترتيب يتناسب وأهمية الإجابات التي منعت يوسف عليه السلام من مراودة امرأة العزيز .

ولأهمية الفاصلة القرآنية في تماسك النص ، واتساق آياته ولما تحققه من انسجام صوتي يتناسب مع دلالة الآية ومضمونها ، نجد الرازي يهتم بها اهتماماً كبيراً ، ويشغل نفسه بتتبعها في أول سورة البقرة في قوله تعالى : ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة : ٢] ، فقد ذكر المتقين مدحاً ليبين أنهم هم الذين اهتدوا وانتفعوا به ^(٢) . وعندما يقف عند الآية ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة : ٥] ، يقول : في كيفية تعلق هذه الآية وجوه ثلاثة :

أحدها : أن ينوي الابتداء بالذين يؤمنون بالغيب ، وذلك لأنه لما قيل : «هدى للمتقين» ، كأن لسائل أن يسأل : ما السبب في اختصاص المتقين بذلك ؟ فوقع قوله تعالى : «الذين يؤمنون بالغيب» إلى قوله «وأولئك هم المفلحون» جواباً عن هذا السؤال ...

(١) مفاتيح الغيب : ١١٧/٩ .

(٢) ينظر : المرجع السابق : ٢٤/٢ .

وثانيها: أنه لا ينوي الابتداء به بل يجعله تابعاً «للمتقين»، ثم يقع الابتداء من قوله: «أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ»، كأنه قيل: أي سبب في أن صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى؟ فأجيب بأن أولئك الموصوفين غير مستبعد أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلاً، وبالفلاح أجلاً.

وثالثها: أن يجعل الموصول الأول صفة «المتقين»، ويرفع الثاني على الابتداء، و«أولئك» خبر، ويكون المراد جعل اختصاصهم بالفلاح والهدى تعريضاً بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوّة محمد ﷺ وأنهم ظانّون أنهم على الهدى، وطامعون أنهم ينالون الفلاح عند الله تعالى»^(١)، وفي ضوء ذلك نجد الرازي قد ذكر علاقة الفاصلة القرآنية واتصالها بمضمون الآية، وهي علاقة تخصيص بالمدح للمتقين من جهة، والتعريض بأهل الكتاب من جهة أخرى، وأن الفاصلة كانت أداة الربط بين الآيتين.

ونجد الرازي يشير إلى أثر السياق في تغاير الفاصلة القرآنية، ففي قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٢]، جاءت الفاصلة «يشعرون»، وفي الآية التي بعدها وهي قوله: ﴿وَلِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٣]، جاءت الفاصلة «يعلمون» ويعلل الرازي هذا التغاير بقوله: «إنما قال في آخر هذه الآية: «لا يعلمون»، وفيما قبلها «لا يشعرون» لوجهين:

الأول: أن الوقف على أن المؤمنين على الحق وهم على الباطل أمر عقلي

نظري ، وأما أن النفاق وما فيه من البغي يفضي إلى الفساد في الأرض فضروري جارٍ مجرى المحسوس .

والثاني : أنه ذكر السفه وهو الجهل ، فكان ذكر العلم أحسن طباقاً . والله أعلم^(١) .

ومن جانب آخر يتناول الرازي تطبيقاته لنظرية النظم من توخي «معاني النحو» بين الكلم ، ومن أبرز المظاهر لهذا التطبيق ظاهرة «التقديم والتأخير» ، ذلك أن تغير موقعية الكلمة في التركيب ينتج عنه سمة أسلوية تميزه من حالته قبل التقديم ؛ لأنه من المحال اشتراك تركيبين بالقيم التعبيرية ذاتها . ومن ذلك تقديم المسند إليه «جنات» في قوله تعالى : ﴿ جَنَّتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ﴾ [فاطر : ٣٣] ، يقول : الرازي : «ما الفائدة في تقديم الجنات على الفعل الذي هو الدخول ، وإعادة ذكره بالهاء في يدخلونها ؟ وما الفرق بين هذا وبين قول القائل : يدخلون جنات عدن ؟ نقول : السامع إذا علم أن له مدخلا من المداخل ، وله دخول ولم يعلم عين المدخل ، فإذا قيل له أنت تدخل فإلى أن يسمع الدار أو السوق يبقى متعلق القلب بأنه في أي المداخل يكون ، فإذا قيل له : دار زيد تدخلها ، فبذكر الدار يعلم مدخله ، وبما عنده من العلم السابق بأن له دخولا يعلم الدخول فلا يبقى له توقف ولا سيما الجنة والنار فإن بين المدخلين بونا بعيداً^(٢) .

فالرازي يدرك أن البنية الجديدة «جنات عدن يدخلونها» ، تمثل عدولاً عن البنية الأصلية «يدخلون جنات عدن» ، وأن مقاصد تعبيرية حققتها البنية

(١) مفاتيح الغيب : ٧٦/١ .

(٢) المرجع السابق : ٢٧/١٣ .

الجديدة تتصل بالمتلقي تتمثل في سياق التشويق والمسرة في نفسه ، لأنه عرف مدخله « الجنة » ، قبل الوصول إليه .

ويشير الرازي إلى تبيان السياق وأثره في بنية النص القرآني من حيث التقديم والتأخير ، ففي قوله تعالى : ﴿ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة : ٢] ، لم يقدم فيه خبر « لا » على اسمها ، ولكنه قدمه في قوله تعالى : ﴿ لَا فِيهَا غَوْلٌ ﴾ [الصافات : ٤٧] ، ويعلل أثر السياق في صياغة النص وتغايره فيقول : « لم قال هنا « لا ريب فيه » وفي موضع آخر « لا فيها غول » ؟ الجواب : لأنهم يقدمون الأهم فالأهم ، وهنا الأهم نفي الريب للكلية عن الكتاب ، ولو قلت : لا فيه ريب ، لأوهم أن هناك كتاباً آخر حصل الريب فيه لا هنا ، كما قصد في قوله تعالى : « لا فيها غول » ، تفضيل خمر الجنة على خمر الدنيا ، فإنها لا تغتال العقول كما تغتالها خمرة الدنيا »^(١) ، فالرازي يربط بين الظاهرة الأسلوبية وقصدية النص في اختيار المعنى الملائم للسياق الذي يرد فيه ، وبذلك ينبه إلى أهمية النظم ، وعلو شأنه ، وتأثيره البالغ في الدلالة وتغايرها من مستوى إلى مستوى آخر .

وفي سياقات « التقديم والتأخير » ، ينظر الرازي إلى عنصري « الثابت والمتغير » ، في صياغة النص ، وأثرهما في إنتاج الدلالة ففي قوله تعالى : ﴿ يَنْصُرُ اللَّهُ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴾ [الروم : ٥] ، جاء المصدر « ينصر الله » مقدماً على الفعل وفي قوله تعالى : « وأيدكم بنصره » جاء المصدر « بنصره » ، دون تقديم ، وفي ذلك يقول : الرازي : « قدم المصدر على الفعل حيث قال : « ينصر الله ينصر » ، وقدم الفعل على المصدر في قوله : ﴿ أَيْدِكَ بِنَصْرِهِ ﴾ [الأنفال : ٦٢] ،

وذلك لأن المقصود ها هنا بيان أن النصره بيد الله ، إن أراد نَصَرَ ، وإن لم يرد لا يَنْصُرُ ، وليس المقصود النصره ووقوعها ، والمقصود هناك إظهار النعمة عليه بأنه نصره ، فالمقصود هناك الفعل ووقوعه ، فقدم هناك الفعل ، ثم بين أن ذلك الفعل مصدره عند الله والمقصود ها هنا كون المصدر عند الله إن أراد فعل فقدم المصدر^(١) ، فالمعنى وحاجة السياق ومقتضى الحال هي التي تستدعي هذا المتغير في بنية النص المتمثل بتقديم المصدر «بنصر الله» ، على عامله الفعل «ينصر» ؛ لأن المقصود إظهار نعمة النصر لا وقوعه . ولما كان المقصود وقوع النصر وتحققه قدم الفعل فقال : «وأيدكم بنصره» ، وهي الصيغة المثالية للبنية النحوية .

ومن الظواهر التي تناولها في تطبيقاته لنظرية النظم : ظاهرة «الحذف والذكر» ، فهو يرى أن الحذف في موضعه يفضي إلى بلاغة النص ، لأنه يثير سؤالاً يحرك المتلقي للبحث عن المعنى المحذوف بدلالة المعنى المذكور . ففي قوله تعالى : ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جُمِعْتَهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ [آل عمران : ٢٥] ، يقول : الرازي : «المعنى : أنه تعالى لما حكي عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل ، بين أنه سيجيء يوم يزول فيه ذلك الجهل ، ويكشف فيه ذلك الغرور فقال : «فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه» . وفي الكلام حذف والتقدير فكيف صورتهم وحالهم ؟ ويحذف الحال كثيراً مع «كيف» لدلالته عليها . تقول كنت أكرمه وهو لم يزرني ، فكيف لو زارني ؟ أي : كيف حاله إذا زارني ؟ واعلم أن هذا الحذف يوجب مزيد البلاغة ؛ لما فيه من تحريك النفس على استحضار كل نوع من أنواع الكرامة في قول القائل : لو زارني . وكل نوع من أنواع العذاب في هذه الآية^(٢) . ومن دلالات الحذف الذي ينبه إليها الرازي

(١) مفاتيح الغيب : ٩٨ / ٢٥ .

(٢) المرجع السابق : ٢٣٨ / ٤ . ينظر : فخر الدين الرازي بلاغياً : ٤٩ .

«التفخيم والإعظام»، ففي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَعُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَلَيْسَٰ نَارُ وَلَا نُنْكَدُ بِمَا كَذَّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنُكَوْنُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: ٢٧]، يقول: «قوله: «ولو ترى» يقتضي له جواباً وقد حذف تفخيماً للأمر، وتعظيماً للشأن... ولو قدرت الجواب، كان التقدير: لرأيت سوء منقلبهم، أو لرأيت سوء حالهم، وحذف الجواب في هذه الأشياء أبلغ في المعنى من إظهاره... وأقوى تأثيراً في حصول الخوف»^(١)، وإنما وقع الخوف؛ لما فيه من الإبهام، فيذهب ذهن المتلقي فيه كل مذهب، فإذا عجز عن إدراكه فعند ذلك يعظم شأنه، ويعلو مكانه في النفس.

ومن متغيرات البنية الأسلوبية للحذف، حذف «المضاف»، وإقامة المضاف إليه مقامه، فتتحول علاقته من الإضافة إلى المفعولية، فتوصف بالمجاز «لنقلها من حكم كان لها إلى حكم ليس هو بحقيقة فيها»^(٢)، والمضاف المحذوف سبيله «ما يحذف من اللفظ ويراد به المعنى»^(٣). ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَسَّأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَدِيقُونَ﴾ [يوسف: ٨٢]، والتقدير: «واسأل أهل القرية»، ويبين الرازي القيمة التعبيرية لهذا الأسلوب من جهة المتكلم، لأنهم لما كانوا متهمين بسبب واقعة يوسف عليه السلام بالغوا في إزالة التهمة عن أنفسهم، فقالوا: «واسأل القرية التي كنا فيها». بالحذف أسلوباً خلاصته الإيجاز والاختصار، ودلالته أنه بلغ في الظهور إلى الغاية التي ما بقي للشك فيه مجال^(٤).

(١) مفاتيح الغيب: ٦/ ٢٠٠-٢٠١.

(٢) أسرار البلاغة: ٣٦٢.

(٣) دلائل الإعجاز: ١٥٢-١٥٣.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٩/ ١٩٥.

وقد يرجع الحذف إلى طبيعة الصياغة ومقتضياتها ، وإلى دلالة الحال عليه فيكون كالمعلوم ، ومن ذلك حذف مفعول «آتنا» ، من قوله تعالى : ﴿فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ﴾ [البقرة : ٢٠٠] ، يقول : الرازي : «حذف مفعول «آتنا» من الكلام ؛ لأنه كالمعلوم»^(١) ، فضلاً عن أن حذفه كان لاستهجان التصريح به^(٢) ، واحتقاره تجاه ما في الآخرة من ثواب ، التي لا شأن لهم بها . ومن حذف مفعولي الفعل لدلالة الصياغة عليهما ، قوله تعالى : ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [الأنعام : ٢٢] ، ففي حذف مفعولي «تزعمون» ، يقول : الرازي : «العائد على الموصول من قوله : «الذين كنتم تزعمون» محذوف ، والتقدير : الذين كنتم تزعمون أنهم شفعاء ، فحذف مفعول الزعم لدلالة السؤال عليه»^(٣) .

ومن سياقات الحذف : «التعميم» ، ففي قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ ۝ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ [الرحمن : ١-٢] ، اقتضى السياق حذف المفعول الثاني لـ«عَلَّمَ» ، إشارة إلى أن النعمة في تعميم التعليم لا في تعليم شخص دون شخص ، يقال : فلان يطعم الطعام إشارة إلى كرمه ، ولا يبين من يطعمه»^(٤) .

وفي ضوء ما ذكرنا من أمثلة الحذف له نستطيع القول : إنه ذكر بعضاً من

(١) مفاتيح الغيب : ٢٠٥/٣ .

(٢) ينظر : معاني النحو : ٥١٥/٢ .

(٣) مفاتيح الغيب : ١٩١/٦ .

(٤) المرجع السابق : ٨٥/١٥ .

المقاييس الأسلوبية للحذف تمثلت بـ: بوجوب الحذف إذا كان ما في الكلام يدل عليه ، فيكون المحذوف كالمعلوم ، وأن ذكره يعد عبثاً لا يتناسب مع كلام البليغ ، أو لما في حذفه من «الإبهام» الذي يفضي إلى ثراء دلالات المحذوف ، فتذهب فيه نفس المتلقي كل مذهب ، وفي نهاية الإيجاز نجد مقياساً أسلوبياً ثالثاً يقع الحذف فيه عندما يكون المقصود فيه بيان حال الفاعل ، لا بيان حال المفعول وضابطه «أنه متى كانت العناية متوفرة على مجرد إثبات الفعل لا على أن يعلم المفعول ، فالأولى أن يحذف المفعول»^(١) ، ويأتي بنفس شاهد عبد القاهر الجرجاني وهو قوله تعالى : ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾ [القصص : ٢٣] ، ثم يذكر مواضع حذف المفعول في أربعة مواضع^(٢) . وقبل ذلك يأتي بشاهد شعري للشاعر طفيل الغنوي وهو قوله :

جَزَى اللهُ عَنَا جَعْفَرًا حِينَ أَزْلَقَتْ
بَنًا نَعْلُنَا فِي الْوَاطِئِينَ فَرَلَّتْ
أَبْوَا أَنْ يَمْلُونَا وَلَوْ أَنَّ أَمَّنَا
تُؤَلِّقِي الَّذِي لَا قُوَّةَ مِنَّا لَمَلَّتْ
هَمَّ خَلْطُونَا بِالنَّفُوسِ وَأَلْجُؤُوا
إِلَى حَجَرَاتٍ أَدْفَدَاتٍ وَأَظْلَلَّتْ

فقد حذف المفعول في أربعة مواضع وهي : «لملت ، وألجؤوا ، وأدفأت ،

(١) ينظر : نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز : ٢٤٠ . وفي دلائل الإعجاز ... لتتوفر العناية على

إثبات الفعل لفاعله ... ينظر : دلائل الإعجاز : ١٦١ .

(٢) ينظر : نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز : ٢٤٠ .

وأظلت» ، لأن الأصل : «لملطنا ، وأجؤونا ، وأدفأنا ، وأظلتنا» ، إلا إنه تناسى المفعول حتى كأنه لا قصد إليه ^(١) . وإنما الغاية والقصد هو الفعل ذاته لا المفعول .

ومثلما وقف عند سياقات الحذف وقف عند العلاقة المقابلة للحذف وهو الذكر ، فقد وقف عند هذه الظاهرة الأسلوبية وأبان عن قيمها التعبيرية ففي قوله تعالى : ﴿سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِّنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء : ١] ، يقول : الرازي : فإن قيل الإسراء لا يكون إلا بالليل فما معنى ذكر الليل قلنا : أراد بقوله «ليلاً» ، بلفظ التنكير تقليل مدة الإسراء ، وأنه أسري به في بعض الليل من مكة إلى الشام مسيرة أربعين ليلة ، وذلك أن التنكير فيه قد دل على معنى البعضية ^(٢) . فالذكر هنا حقق إفادة للكلام ، وقيمة أسلوبية تمثلت بدلالة لفظة «ليلاً» المنكرة .

ومن سياقات الذكر التي نبه إليها ما يتصل بطبيعة الصياغة التي تقتضي مزيداً من التأكيد ، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء : ٧٦] ، فذكر الفعل «كان» ، في قوله تعالى : «إن كيد الشيطان كان ضعيفاً» تأكيداً «لضعف كيده» ، يعني أنه منذ كان موصوفاً بالذلة ^(٣) .

وينبه الرازي إلى الدلالة التي تتولد من استخدام بنية القصر في موقعها وسياقها التي ترد فيه ، ففي قوله تعالى : ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ

(١) ينظر : نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز : ٣٣٨-٣٣٩ .

(٢) مفاتيح الغيب : ١٠ / ١٤٨ .

(٣) المرجع السابق : ٥ / ١٩٠ .

يُوحَى ﴿[النجم: ٣-٤] . يعقد مقارنة بين جملة القصر ﴿إِنَّهُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ ، وجملة «هو وحى» ، فيقول : ﴿إِنَّهُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ ، أبلغ من القول : «هو وحى» ، وفيه فائدة غير المبالغة وهي أنهم كانوا يقولون : هو قول كاهن ، هو شاعر ، فأراد نفي قولهم ، وذلك يحصل بصيغة النفي ، فقال : ما هو كما يقولون ، وزاد فقال : بل هو وحى^(١) ، فهو يرى في عدول النص القرآني من بنية الإخبار : هو وحى ، إلى بنية القصر : إن هو إلا وحى ؛ ليكون النفي شاملاً لكل أقاويل المشركين من أنه شاعر أو كاهن . فضلاً عن فائدة المبالغة في ذلك ، ليكون الرد مع حال المخاطب «المشركين» الذي ينكر الأمر ويشك فيه فجاءت بنية القصر لإثبات أمر يدعي المخاطب خلافه ؛ لأن دلالتها مركبة : إثبات متضمن النفي ، أو نفي متضمن الإثبات . أما دلالة الإخبار فهي دلالة بسيطة .

ومن الظواهر الأسلوبية التي وقف عندها الرازي ظاهرة : «التعريف والتنكير» ، وقد انمازت دراسته بتحليل شواهد من النظم ، استعمل فيها التعريف والتنكير ، تحليلاً ربط بين هذه الظاهرة وسياق النص الوارد فيه ، ففي قوله تعالى : ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤] ، اقتضى السياق تعريف «أقفالها» ولم ينكرها كما قال : «قلوب» ؛ «لأن الأقفال كانت من شأنها ، فأضافها إليها ، كأنها ليست إلا لها ، وفي الجملة لم يضيف القلوب إليه لعدم نفعها إياهم ، وأضاف الأقفال إليها لكونها مناسبة لها ، ونقول : أراد بها أقفالاً مخصوصة هي أقفال الكفر والعناد»^(٢) ، وقد يقتضي السياق اختيار نوع

(١) مفاتيح الغيب : ٢٨٥ / ٤ .

(٢) المرجع السابق : ٦٧ / ١٤ .

المعرفة ؛ لقوتها في الدلالة على التعريف على غيرها من بقية أنواع المعارف ^(١) .
 ففي قوله تعالى : ﴿ كَذَبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَدَاؤِي وَنَذِيرٌ ﴾ [القمر : ١٨] ، يوضح الرازي
 القيمة التعبيرية للتعريف بـ «العلم» ، فيقول : «قال في قوم نوح : ﴿ كَذَبَتْ قَوْمٌ
 نُوحَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ [الشعراء : ١٠٥] ، ولم يقل في عاد : كذبت قوم هود ؛ وذلك لأن
 التعريف كلما أمكن أن يؤتى به على وجه أبلغ ، فالأولى أن يؤتى به ، والتعريف
 بالاسم العلم أولى من التعريف بالإضافة إليه ، فإنك إذا قلت : بيت الله لا يفيد ما
 يفيد قولك : الكعبة ... فعاد اسم علم للقوم ، لا يقال قوم هود أعرف لوجهين :
 أحدهما : أن الله وصف عاداً بقوم هود ، حيث قال : ﴿ أَلَا بُعْدَ الْإِعَادِ قَوْمِ
 هُودٍ ﴾ [هود : ٦٠] ، ولا يوصف الأظهر بالأخفى ، والأخفى بالأعم .

ثانيهما : أن قوم هود واحد ، وعاد قيل : إنه لفظ يقع على أقوام ، ولهذا قال
 تعالى : ﴿ عَادًا الْأُولَى ﴾ [النجم : ٥٠] . وأما قوله تعالى : «لعاد قوم هود» فليس ذلك
 صفة وإنما هو بدل ، ويجوز في البدل أن يكون دون المبدل منه في المعرفة ، ويجوز
 أن يبدل عن المعرفة بالنكرة ^(٢) ، فالسياق تطلب التعريف بـ «العلمية» ، قصد
 إحضاره في ذهن المتلقي باسم يختص به .

وينبه الرازي إلى القيمة التعبيرية للنكرة ، لموقعه الخاص في النص ؛ ولأنها
 تفيد دلالات متعددة قد لا تحققها المعرفة ؛ من ذلك دلالاتها على المعاني الأضداد :
 التكثير والتقليل ، التعظيم والتحقير ، والعموم والنوعية وما ورد عنده في ذلك

(١) إذ إن أعرفها : الضمير ، ثم العلم ، ثم اسم الإشارة ، والموصول ، والمعرف ، والمعرف
 بالألف واللام ، ثم الإضافة . ينظر : البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن : ١٣٣ .

(٢) مفاتيح الغيب : ١٥ / ٤٤ .

قوله تعالى : ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ [الشمس : ٧] ، ففي تنكير «نفس» دلالتان :

أحدهما : أن يريد به نفساً خاصة من بين النفوس ، وهي النفس القدسية النبوية ، وذلك لأن كل كثرة فلا بد من واحد يكون هو الرئيس ...

الثاني : أن يريد كل نفس ، ويكون المراد من التنكير التكثير على الوجه المذكور في قوله : ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ﴾ [التكوير : ١٤] ^(١) .

ومن «التعظيم» تنكير «قتال فيه» ، في قوله تعالى : ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكَفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة : ٢١٧] ، وسر التنكير هنا يوضحه الرازي بقوله : «فإن قيل : لم نكر القتال في قوله تعالى : «قتال فيه» ، ومن حق النكرة إذا تكررت أن تحيىء باللام حتى يكون المذكور الثاني هو الأول ، لأنه لو لم يكن كذلك كان المذكور الثاني غير الأول ، كما في قوله تعالى : ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح : ٦] ، قلنا : نعم ما ذكرتم أن اللفظ إذا تكرر وكانا نكرتين كان المراد بالثاني إذن غير الأول ، والقوم أرادوا بقولهم : «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ» ، ذلك القتال المعين الذي أقدم عليه عبد الله بن جحش ، فقال : «قل : قتال فيه» ، وفيه تنبيه على أن القتال الذي يكون كبيراً ليس هو هذا القتال الذي سألتهم عنه ، بل هو قتال آخر ، لأن هذا القتال كان الغرض به نصره الإسلام وإدلال الكفر ، فكيف يكون هذا من الكبائر ، إنها القتال الكبير هو الذي يكون الغرض فيه هدم الإسلام وتقوية الكفر ، فكان اختيار التنكير في اللفظين لأجل هذه الدقيقة ، إلا أنه تعالى ما صرح بهذا الكلام لثلا تضيق قلوبهم ، بل أبهم الكلام ،

بحيث يكون ظاهره كالموهم لما أرادوه ، وباطنه يكون موافقا للحق ، وهذا إنما حصل بأن ذكر هذين اللفظين على سبيل التنكير ، ولو أنه وقع التعبير عنها أو عن أحدهما بلفظ التعريف لبطلت هذه الفائدة الجلية ، فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يهتدي إليه إلا أولو الأبواب»^(١) ، فالسياق أصلاً كان يقتضي تعريف «قتال فيه» ؛ لأنها جاءت متكررة ، ولكن طبيعة الصياغة اقتضت التنكير ، لأن القتال الكبير هو قتال آخر ليس القتال الذي سألوا عنه ، ولو جاء معروفاً لما أعطى الفائدة التي نبّه إليها الرازي .

وقد ينبه إلى تعدد دلالة اللفظة المنكرة مثل لفظة : «طير» في قوله تعالى : ﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ﴾ [الفيل : ٣] ، فيقول : «لم قال «طيراً» على التنكير ؟ والجواب إمّا للتحقير ، فإنه مهما كان أحقر كان صنع الله أعجب وأكبر ، أو للتفخيم ، كأنه يقول : طيراً ، وأي طير ترمي بحجارة صغيرة فلا تخطئ المقتل»^(٢) .

وقد تعدد دلالات «التنكير» تعدداً يكسب النص قيمة أسلوية لا تتحقق في أجود الألفاظ المنقولة عن العرب ؛ لما في النص من إيجاز جمع من المعاني بلغة بالغة أعلى الدرجات ، وهو إيجاز تحقق بتعريف لفظة «القصاص» وتنكير لفظة «حياة» ، في قوله تعالى : ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة : ١٧٩] ، أشد اختصاراً من قولهم : «القتل أنفى للقتل» ، لأن «قولهم : «القتل أنفى للقتل» ظاهرة تقتضي كون الشيء سبباً لانتفاء نفسه وهو محال ، وقوله : «في القصاص حياة» ليس كذلك ؛ لأن المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص ، ثم ما جعله سبباً لمطلق

(١) مفاتيح الغيب : ٣ / ٣٤ .

(٢) المرجع السابق : ١٦ / ١٠٠ .

الحياة ؛ لأنه ذكر الحياة منكراً ، بل جعله سبباً لنوع من أنواع الحياة ... » ^(١) ، وفي ضوء ذلك خلص الرازي إلى بلاغة معنى الآية ، وقيمتها التعبيرية ، « وذلك ما لم يفعله عبد القاهر الجرجاني عند ذكر الآية ، ولا الزمخشري في تفسيره ، وإن بين الزمخشري وجه البلاغة بتعريف القصاص ، وتنكير الحياة ولكن الرازي بمقارنته هذه قد أوفى ببيانه وأجزى » ^(٢) .

وقد يستقصي الرازي الظاهرة في سياقين متشابهين وهو أمر غاية في الفائدة ، ففي قوله تعالى : ﴿ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا ﴾ [البقرة : ١٢٦] ، جاءت كلمة « بلد » على التنكير ، وفي قوله تعالى : ﴿ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا ﴾ [إبراهيم : ٣٥] ، على التعريف . وذلك « لوجهين :

الأول : أن الدعوة الأولى وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلداً ، كأنه قال : اجعل هذا الوادي بلداً آمناً ، ... والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلداً ، فإنه قال : اجعل هذا المكان الذي صيرته بلداً ذا أمن وسلامة .

والثاني : أن تكون الدعوتان وقعتا بعد ما صار المكان بلداً ، فقوله : « بلداً آمناً » ، تقديره « اجعل هذا البلد بلداً آمناً » ، كقولك : كان اليوم يوماً حاراً ، وهذا إنما تذكره للمبالغة في وصفه بالحرارة ؛ لأن التنكير يدل على المبالغة ، فيكون معناه « اجعله من البلدان الكاملة في الأمن » ، وأما قوله : ﴿ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا ﴾ فليس فيه إلا طلب الأمن لا طلب المبالغة » ^(٣) .

(١) مفاتيح الغيب : ٦١ / ٥ .

(٢) فخر الدين الرازي بلاغياً : ٢٥٠ .

(٣) مفاتيح الغيب : ٦١ / ٢ .

ولم يغفل الرازي البحث في الدلالة المجازية أسلوباً تعبيرياً لتحقيق وصولها بسماتها الأسلوية الحاصلة من العدول المجازي عن الحقيقة إلى المتلقي ، فالمجاز المعدول فيه سمة الكلام البليغ المتحقق بأشكال مختلفة ، وهي أشكال وقف عندها الرازي في تفسيره الكبير ، ففي تفسيره لقوله تعالى : ﴿ فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَجِرٍ ۝١١ وَفَجَرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ۝١٢ ﴾ [القمر : ١١-١٢] ، فهو يرى في دلالة «الفتح والأبواب والسماء» قولان : «أحدهما : حقائقها ، وللسماء أبواب تفتح وتغلق ولا استبعاد فيه ، وثانيهما : هو على طريق الاستعارة ، فإن الظاهر أن الماء كان من السحب ، وعلى هذا فهو كما يقول : القائل في المطر الوابل ميازيب السماء ، وفتح أفواه القرب ، أي كأنه ذلك ، فالمطر في الطوفان كان بحيث يقول القائل : فتحت أبواب السماء ، ولا شك أن المطر من فوق كان في غاية الهطلان»^(١) ، وفي قوله : «وفجرنا الأرض عيوناً» ، يرى فيه من البلاغة ما ليس في قول القائل : «وفجرنا عيون الأرض» ، وهذا بيان التمييز في كثير من المواضع ، إذا قلت ضاق زيد ذرعاً أثبت ما لا يشبه قولك : ضاق ذرع زيد» ، وهنا يريد الرازي أن ينبه إلى دلالة التمييز على الشمول والاتساع من خلال حالة الصيرورة والتحول الذي عرض للأرض من جراء تحولها وكأنها كلها عيونٌ ، وهذه سمة أسلوية تفرد بها النص القرآني قياساً إلى قولهم وفجرنا عيون الأرض التي لا تكاد تخرج في دلالتها عن جعل التفجير سمة العيون وليس للأرض .

وفي تحليلاته لصور من التشبيه يكشف عن خصوصية أسلوية تتمثل بتوظيفه خدمة لتمام المعنى أو وضوحه ؛ وذلك بأن ينقل المعنى من المشبه به إلى

المشبه تركيزاً على هذا المعنى المقصود ففي تفسيره لقوله تعالى : ﴿مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة : ٣٢] ، يذكر أن «المقصود من تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس ، المبالغة في تعظيم أمر القتل العمد والعدوان وتفخيم شأنه ، يعني كما أن قتل كل الخلق أمر مستعظم عند كل أحد ، وكذلك يجب أن يكون قتل الإنسان الواحد مستعظماً مهيباً ، فالقصد مشاركتها في الاستعظام ، لا بيان مشاركتها في مقدار الاستعظام» ^(١) ، فنقل صورة المشبه به «قتل الناس جميعاً» التي هي أكثر فظاعة ، وأشد عقوبة وجعلها صورة المشبه «قتل النفس الواحدة» التي هي أقل فظاعة ، وأخف عقوبة ، لجعلها أمراً مستعظماً قصد تحقيق الخشية والمهابة في نفس المتلقي .

ووقف الرازي عند المثل القرآني ، وأبان عن قيمته الأسلوبية ودوره في إبراز المعنى ، وإظهار الحقائق المخفية ، ولغرض تقريب صورة المثل إلى ذهن المتلقي «تراه يورد أكثر من وجه وقول لتجسيد تلك الصورة» ^(٢) ، ولبيان ذلك نورد نصاً طويلاً ، ففي تفسيره لقوله تعالى : ﴿مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [آل عمران : ١١٧] ، قال : «المثل : الشبه الذي يصير كالعلم ، لكثرة استعماله فيما يشبه به . وحاصل الكلام أن كفرهم يبطل ثواب نفقتهم كما أن الريح الباردة تهلك الزرع . فإن قيل : فعلى هذا التقدير مثل إنفاقهم هو الحرث الذي هلك ، فكيف شبه الإنفاق بالريح الباردة المهلكة ؟ قلنا المثل قسمان : منه

(١) مفاتيح الغيب : ٢١٨/٦ .

(٢) فخر الدين الرازي بلاغياً : ٢١٦ .

ما حصلت فيه المشابه بين ما هو المقصود من الجملتين ، وإن لم تحصل المشابهة بين أجزاء الجملتين ، وهذا هو المسمى بالتشبيه المركب ، ومنه ما حصلت المشابهة فيه بين المقصود من الجملتين وبين أجزاء كل واحد منهما ، فإذا جعلنا هذا المثل من القسم الأول زال السؤال . وإن جعلناه من القسم الثاني ، ففيه وجوه :

الأول : أن يكون التقدير : مثل الكفر في إهلاك ما ينفقون ، كمثل الريح المهلكة للحرث .

الثاني : مثل ما ينفقون كمثل مهلك ريح ، وهو الحرث .

الثالث : لعل الإشارة في قوله : «مثل ما ينفقون» ، إلى ما أنفقوا في إيذاء رسول الله ﷺ في جمع العساكر عليه ، وكان هذا الإنفاق مهلكا لجميع ما أتوا به من أعمال الخير والبر ، وحينئذ يستقيم التشبيه من غير حاجة إلى إضمار وتقديم وتأخير . والتقديم : مثل ما ينفقون في كونه مبطلاً لما أتوا قبل ذلك من أعمال البر ، كمثل ريح فيها صر ، في كونها مبطلّة للحرث^(١) ، وتكمن القيمة التعبيرية في ضرب الأمثال في القرآن الكريم لما فيه من «زيادة إفهام وتذكير وتصوير للمعاني ، وذلك لأن المعاني العقلية المحضة لا يقبلها الحس والخيال والوهم ، فإذا ذكر ما يساويها من المحسوسات . ترك الحس والخيال والوهم تلك المنازعة ، وانطبق المعقول على المحسوس ، وحصل به الفهم التام ، والوصول إلى المطلوب»^(٢) ، ومن تقريب المعقول للصور المحسوسة والمنظورة قال الرازي في تفسير قوله تعالى :

﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ

(١) مفاتيح الغيب : ٢١٣ / ٤ .

(٢) المرجع السابق : ١٢٣ / ١٩ .

فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴿الرعد: ١٧﴾، أن الوادي إذا جرى طفا عليه زبد، وذلك الزبد يبطل ويبقى الماء فكذا هنا أنزل من سماء كبرياء والجلالة والإحسان ماءً وهو القرآن، الأودية قلوب العباد، وشبه القلوب بالأودية، لأن القلوب تستقر فيها أنوار علوم القرآن، كما أن الأودية تستقر فيها المياه من السماء^(١). فالرازي أراد أن يبين أن بيانات القرآن تختلط بها شكوك وشبهات ثم أنها بالآخرة تزول وتضيع، ويبقى العلم والدين والحكمة، والمكاشفة في المعاقبة بصورة الأودية وهي تمتلئ بماء السيل فيعلوها الزبد الذي سرعان ما يذهب ويزول ويبقى الماء الذي ينتفع به وهي صورة محسوسة منظورة حصل به الفهم والإفهام والوصول إلى المطلوب من ضرب المثل.

وفي تحليلاته للاستعارة يكشف عن قيمتها الأسلوبية، كونها عدولاً عن الحقيقة إلى المجاز، ففي قوله تعالى: ﴿وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ أَرْحَمُهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٤]، يقول: «فإن قيل: كيف أضاف الجناح إلى الذل، والذل لا جناح له، قلنا: فيه وجهان:

الأول: أنه أضيف الجناح إلى الذل كما يقال: حاتم الجود، فكما أن المراد هناك حاتم الجواد، فكذلك ها هنا المراد: واخفض لهما جناحك الذليل، أي: المذلول.

والثاني: أن مدار الاستعارة على الخيالات، فها هنا تخيل للذل جناحاً، وأثبت لذلك الجناح ضعفاً، تكميلاً لأمر هذه الاستعارة، كما قال لبيد: «إذا

(١) مفاتيح الغيب: ٣٦/١٩.

أصبحت بيد الشمال زمامها» ، فأثبت للشمال يداً ووضع زمامها في يد الشمال . فكذا هنا . وقوله تعالى : «من الرحمة» معناه : ليكن خفض جناحك لهما بسبب فرط رحمتك لهما ، وعطفك عليهما بسبب كبرهما وضعفهما»^(١) .

فالقيمة الأسلوية التي يرى الرازي أن مدارها على الخيالات تكمن في هذا العدول الذي نتج عنه دلالة هي أعمق من الحقيقة ؛ لأننا في المجاز نعمل الفكر وتشحد الذهن بومضات تستدعيها الدلالة العقلية من اللفظ فيكون لنا أن نتصور صورة بأبعاد دلالية أوسع وأشمل ، وأدق وأعمق ؛ لأن مدارها «خيالات» ، فالرازي يشير إلى الدلالة الإيحائية للصورة الاستعارية ، فالاستعارة ليست استبدال لفظ حقيقي بمجازي بقدر ما هي أداة لتحريك المخيلة ، وإبراز القيمة الإبداعية للغة .

ومن صورها الأخرى التي أوردها في تفسيره صورة استعارة اللفظ المراد منه صفة الأحياء لما هو غير حي في قوله تعالى : ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ ۚ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ۝﴾ [الكهف : ٧٧] ، قال الرازي : «أي فرأيا في القرية حائطاً مائلاً . فإن قيل : كيف يجوز وصف الجدار بالإرادة مع أن الإرادة من صفات الأحياء ؟ قلنا : هذا اللفظ ورد على سبيل الاستعارة ... ونظيره من القرآن «ولما سكنت عن موسى الغضب» ، وقوله : «قالنا أتينا طائعين» . وقوله : «أن ينقض» ، إذا أسرع سقوطه من انقضاء الطائر»^(٢) ، والاستعارة هنا أبلغ لتصويرها للمتلقي سرعة سقوط الجدار بسرعة انقضاء الطائر ، وهي صورة أكثر

(١) مفاتيح الغيب : ١٠ / ١٩٣ .

(٢) المرجع السابق : ١١ / ١٥٨ .

وضوحاً لديه ، ومن هنا جاءت عناية المفسرين بها ؛ لأنها السبيل الأفضل لخلق الصور وجعل الأشياء المعقولة محسوسة ، والجامدة حية ، فتثير أحاسيس المتلقي ، وتوقظ عواطفه ؛ إذ لا تستطيع ألفاظ الحقيقة أن تؤدي ذلك . ولهذا السبب اعتنى الأسلوبيون بدراسة السمات المكونة للصورة الاستعارية فوجدوا أنها تعتمد على التشابه « وإظهار فكرة ما ضمن فكرة أخرى أكثر وضوحاً وشهرة منا لا يربطها إلا نوع من التطابق والتماثل »^(١) .

ومن صيغ البيان التي تؤدي المعاني بصورة غير مباشرة : « الكناية » ، وهي « الإشارة إلى الشيء بذكر لوازمه »^(٢) ، ووظيفتها الدلالة ، وهي ذات الوظيفة التي تقوم بها الاستعارة ، إلا أنها استبدال يرتكز على اللوازم ، وأسلوبها « أبلغ من الإفصاح »^(٣) ، فهي تتضمن إيراد المعنى الواحد مقروناً بالدليل عليه ، « وكل عاقل يعلم إذا رجع إلى نفسه أن إثبات الصفة بإثبات دليلها ، وإيجابها بما هو شاهد في وجودها أكد وأبلغ في الدعوة من أن تجيء إليها فتبها هكذا ساذجاً غفلاً ، وذلك أنك لا تدعي شاهد الصفة ودليلها إلا والأمر ظاهر معروف ، وبحيث لا يشك فيه ، ولا يظن بالمخبر والتجوز والغلط »^(٤) ، ومن دلالاتها الإحساس بالندم في قوله تعالى : ﴿ وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا ﴾ [الكهف : ٤٢] ، فقوله : « أصبح يقلب كفيه » ، « هو كناية عن الندم والحسرة ، فإن من عظمت حسرته يصفق إحدى

(١) دليل الدراسات الأسلوبية : ٧٢ .

(٢) مفاتيح الغيب : ١٨٤ / ٩ .

(٣) دلائل الإعجاز : ٧٠ .

(٤) المرجع السابق : ٧٢ .

يديه على الأخرى ، وقد يمسح أحدهما على الأخرى ، وإنما يفعل هذا ندامة على ما أنفق في الجنة التي وعظه أخوه فيها وعذله ، «وهي خاوية على عروشها» ، أي : ساقطة على عروشها ، فيمكن أن يكون المراد بالعروش : عروش الكرم ، فهذه العروش سقطت ثم سقطت الجدران عليها ... وحاصل الكلام : أن هذه اللفظة كناية عن بطلانها وهلاكها^(١) ، فالرازي يرسم صورة حية للمكني عنه وهي : صورة يؤديها التعبير الكنائي «يقلب كفيه» المتضمن مدلولين مختلفين ، مدلول حقيقي يتمثل بوضع اليد باليد الأخرى أو مسح الواحدة بالأخرى ، ومدلول مجازي «الندم والحسرة» ، وهو مدلول نتوصل إليه من المدلول الأول الحقيقي ، في جو من التداعي قائم على التوليد وصولاً إلى المعنى المراد . فضلاً عما يؤديه قوله : «خاوية على عروشها» ، من دلالة على بطلان الشيء وهلاكه . فمنهج الرازي في تحليل المجاز يمثل منهج البلاغة في التحليل الأسلوبي المتمثل بالعدول من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي وهو ما تعتمده الأسلوبية الحديثة في تحليلاتها للنصوص الأدبية .

ويمكن للمبحث أن يخلص إلى أن الرازي قدم لنا من خلال تفسيره الكبير «مفاتيح الغيب» تحليلات أسلوبية للآيات القرآنية انتظمت في مستويين :

الأول : النظم والتركيب .

والثاني : النظم والدلالة .

وقد تجلت فيها عناصر الأسلوبية الحديثة فكان حديثه عن المتكلم والمتلقي ،

وعن تماسك النص وترابطه ، وأثر السياق في ذلك ، وعن الصورة الذهنية المشكّلة من الألفاظ ودلالاتها .

أما حديثه عن المستوى الصوتي فلم يكن بعيداً عما أسَّسه البلاغيون واشترطوه في فصاحة الألفاظ ، ونصاعة المعاني ، ووضوح الدلالات ، حيث نجده في كتابه : «نهاية الإيجاز» ، يشير إلى تلك المواصفات وضرورة التزام المتكلم بها والحرص عليها ، فيختار من الألفاظ ما يمتاز بصحة الجرس والنصاعة واللين والهشاشة وعدم الاعتياص^(١) ، ليأخذ الكلام من ثَمِّ سِمَةِ السلاسة ، والسيولة على اللسان ، مع عذوبة الجريان لتحقيق بذلك شروط الفصاحة والبلاغة^(٢) ، فإذا صح الاختيار تسر له سبيل التأليف البليغ ، ويكون الرازي بذلك وضع مقياساً أسلوبياً مداره اعتدال المزاج بعد تجاوز تنافر التراكيب المتسبب من سوء الاختيار في الجدول الصوتي ، هذا على مستوى التركيب ، وأما على مستوى المفردة فقد وضع مقياساً أسلوبياً مداره التوسط في عدد حروفها وحركاتها وسكناتها^(٣) ، وبذلك يحدد مستوى دراسة الصوت دراسة أسلوبية في المفردة والتركيب مميزاً بينهما في قوله : «وهنا دقيقة ، وهي أن فرق بين قولنا : الحسن والمزية يحصلان في المركبات بسبب أمور عائدة إلى المفردات وبين قولنا : الحسن والمزية يحصلان في أنفس تلك المفردات ، فإن الأول هو الحق ، والثاني وإن كان حقاً فلا يكون إلا نادراً»^(٤) ، مردفاً ذلك بصور من التوازن الصوتي المتعلقة بالتجنيس وصوره

(١) ينظر : نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز : ١٢١ .

(٢) ينظر : المرجع السابق : ١٢١ .

(٣) ينظر : المرجع السابق : ١٢٥ .

(٤) ينظر : المرجع السابق : ١١٤ .

والتسجيع . فقد مثل التجنيس مستوى تركيبياً يسهم في توليد الإيقاع وتغيير المعاني ، وإذا كان الأمر على ذلك فإن « المجانسة التامة إنما توجد إذا تساوت أنواع الحروف وهيئاتها في بنيتين متقابلتين فتساوي الحروف وتكرارها يولد الإيقاع ، وتقابل هيئاتها يولد تغايراً في المعنى » ^(١) .

ومن شواهد الرازي التطبيقية في تفسيره بيانه التجنيس في قوله تعالى : ﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَبِيدُونَ ﴾ [البقرة : ١٣٨] ، قال : « المراد بصبغة الله : أنه دين الله ... والسبب في إطلاق لفظ الصبغة على الدين طريقة المشاكلة ، كما تقول لمن يغرس الأشجار وأنت تريد أن تأمره بالكرم : اغرس كما يغرس فلان ، تريد رجلاً مواظباً على الكرم ، ونظيره قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ﴾ ١١ ﴿ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ ، و ﴿ يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِّعُهُمْ ﴾ ، ﴿ وَمَكْرُؤًا مَكَرَ اللَّهُ ﴾ ، ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾ ... » ^(٢) .

ومن الشعر يورد شاهداً قول الشاعر :

لشؤون عيني في البكاء شؤون وجفون عينك للبلاء جفون ^(٣)

فجانس بين شؤون وشؤون ، وجفون وجفون ، بتساوي الحروف وتكرارها ، وبين بكاء وبلاء ، باستبدال الحروف وقابل بين بنيتين قوامها التجنيس :

(١) رؤى بلاغية في النقد والأسلوية : ١٦٠ .

(٢) مفاتيح الغيب : ٩٦/٢ .

(٣) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز : ١٢٧ . شؤون الثانية مجاري الدمع ، وجفون الثانية

فشؤون عيني / شؤون البكاء

وجفون عينك / جفون البلاء

فأحدث بتكرار الحروف الإيقاع ، وولّد بالتقابل تغايراً بالمعنى ^(١) .

وبهذا يمكننا القول : إن المفسرين قد اتخذوا من مستويات الأسلوبية الثلاث « التركيب ، والدلالة ، والنظم » ، سبيلاً في تفسير القرآن الكريم وتحليل آياته راسمين بذلك خطى منهجية نحو التحليل الأسلوبي الذي لا نبالغ إذا اعتبرناه باكورة الدراسات الأسلوبية في التراث العربي .



(١) رؤى بلاغية في النقد والأسلوبية : ١٦١ .

الفصل الثالث

منهج تحليل النص القرآني عند ابن قيم الجوزية

ويتضمن ثلاثة مباحث :

البحث الأول : مكانة ابن قيم الجوزية العلمية.

البحث الثاني : العُدول عند ابن قيم الجوزية.

البحث الثالث : البيان القرآني ودوره في فهم (النص).

الْبَحْثُ الْأَوَّلُ

مُطَانَّةُ أَبِي قَيْمٍ الْجَوْزِيَّةِ الْعِلْمِيَّةِ

هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الدمشقي ، يكنى بأبي عبد الله ، ويلقب بشمس الدين ، ويشتهر بابن القيم ، أو ابن قيم الجوزية ، ولد عام (٦٩١هـ) وتوفي عام (٧٥١هـ) بدمشق ^(١) .

شهد العصر الذي عاش فيه ابن قيم الجوزية حركة علمية واسعة ، تتغذى من ثمار القرون السابقة التي اشتهرت بكثرة علمائها ، وتعدد مؤلفاتها ، وتحظى برعاية الممالك الذين شجعوا التعليم وقربوا العلماء الذين اتخذوا من المساجد والزوايا والمدارس دوراً للعلم والتعلم ^(٢) ، فظهر علماء انمازوا بمواهب علمية وعقلية أثمرت عن مؤلفات كثيرة وفي شتى صنوف المعرفة .

ويعد ابن قيم الجوزية واحداً من الشخصيات العلمية المتميزة التي أنجبها هذا العصر ، فقد كان يملك مواهب ومؤهلات تمثلت بعلمه الراسخ ، ونظيره الثاقب في علوم كثيرة خصوصاً علوم الدين والحديث النبوي ، فضلاً عن السليقة العربية وذوقه الأدبي الرفيع الذي مكنه من فهم جمالية النص القرآني ، وروعة

(١) ينظر : ذيل طبقات الحنابلة ، ٤٤٧ / ٢ ، وينظر : ابن قيم الجوزية حياته وآثاره : ٧ .

(٢) ينظر : الدارس في تاريخ المدارس ، النعيمي : ٣٦٧ - ٣٥٩ / ١ .

بلاغته ، ومعرفة أسرارهِ ^(١) ، والغوص في أعماقه ليخرج درراً قد لا نجدها عند غيره ، وقد أفرد لذلك كتاباً سماه «بدائع الفوائد» الذي سيكون محور دراستنا ، فضلاً عن الاستعانة بمؤلفاته الأخرى .

وقد ساعد على تكوين شخصيته العلمية فضلاً عن الموهبة العقلية التي وهبها الله إياه مؤهلات نذكر منها :

- تتلمذه على يد نخبة من علماء العصر وشيوخه الذين زادوا على واحد وعشرين عالماً وشيخاً ^(٢) . ولعل من أشهرهم شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) الذي كان أثره عظيماً على توجهه الفكري والعلمي . كما أنه أخذ عنه : التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام وغير ذلك ^(٣) .
- إفادته من العلماء الذين سبقوه والذين اشتهروا بدراسة القرآن الكريم وتفسيره ومنهم : الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) وكتابه الكشف ، والسهيلي ^(٤) (ت ٥٨١هـ) وكتابه : نتائج الفكر في النحو ، والأماشي ، وكان موفقاً في إفادته من مصادره ، حيث يأخذ ما يراه مصيباً ، ويترك ما يراه غير ذلك . ليكشف عن رأيه في المسألة التي يتناولها .

وبهذه المؤهلات تكونت شخصيته ، واستكملت أدواتها العلمية ، ورسمت

(١) ينظر : التفسير القيم ، لابن قيم الجوزية : ٧ .

(٢) ينظر : ابن قيم الجوزية ، حياته وآثاره : ٩٩ .

(٣) ينظر : المرجع السابق : ٩١ .

(٤) هو أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن أصبغ الخنعمي السهيلي (ت ٥٨١هـ) . ينظر : وفيات الأعيان : ١٤٣/٣ .

منهجها في تحليل النص ودراسته ، فتبحر في علوم كثيرة منها : علم التفسير واللغة والبلاغة موضوع دراستنا ، ويشهد بهذه العلمية :

١- ما صدر من العلماء من أقوال تشيد بفضله ، وعلو منزلته العلمية وتفننه في علوم الدين والحديث ، وفروع اللغة ، وبراعته وتفوقه على أقرانه فيها . من ذلك ما قاله برهان الدين الزُّرعي (ت ٧٤١هـ) فيه : « مات تحت أديم السماء أوسع علماً منه » ، ^(١) وقول ابن رجب (ت ٧٩٥هـ) : « تفنن في علوم الإسلام ، وكان عارفاً بالتفسير لا يجارى فيه ، وأصول الدين وإليه المنتهى ، وبالفقه وأصوله ، وبالعبادة ، وله فيها اليد الطولى ، وتعلم الكلام والنحو وغير ذلك ، وكان عالماً بعلم السلوك ، وكلام أهل التصوف ، وإشاراتهم ودقائقهم ، له في كل فن من هذه الفنون اليد الطولى » ، ^(٢) وممن قالوا فيه أيضاً : ابن تغري بردي الأتابكي (ت ٨٧٤هـ) حيث يقول فيه : « وكان بارعاً في عدة علوم ، ما بين تفسير ، وفقه ، وعربية ونحو ، وحديث ، وأصول ، وفروع » ^(٣) . ويقول : السيوطي (ت ٩١١هـ) فيه : « وصنف ، وناظر ، واجتهد ، وصار من الأئمة الكبار في التفسير والحديث ، والفروع ، والأصليين ، والعربية » ^(٤) .

٢- كثرة مؤلفاته وتعددتها وقد وقف أحد الباحثين على بعضها ^(٥) ، وبعضها

(١) شذرات الذهب ، ابن العماد الحنبلي : ٦ / ١٦٩ .

(٢) ذيل طبقات الحنابلة : ٤٤٨ / ٢ .

(٣) النجوم الزاهرة : ٢٤٩ / ١ .

(٤) بغية الوعاة : ٦٣ / ١ .

(٥) ينظر : ابن قيم الجوزية ، حياته وأثاره : ١١٩ .

الآخر ما زال مخطوطاً لم يقف عليه أحد بعد ، وهي مؤلفات تتوزع على معارف وعلوم مختلفة ^(١) .

٣- كثرة من تتلمذ على يده ، وتخرج من مدرسته . ومن أشهرهم : الصفدي (ت ٧٦٤هـ) ، وابن كثير (ت ٧٧٤هـ) ، وابن رجب (ت ٧٩٥هـ) ^(٢) .

٤- خبرته اللغوية العالية ، وذوقه الأدبي الرفيع ، ومنهجه المميز الذي رسمه لنفسه سبيلاً في التفسير والتأليف ، وطريقاً في الكشف عن إعجازية النص القرآني وما يتضمنه من أسرار لغوية تشكل مظاهر أسلوبية له ، ومن ذلك أنه لم يكن مقلداً للعلماء الذين أفاد منهم ، وأخذ عنهم ، وما يدل على ذلك رفضه وعدم تجويزه لكثير من آرائهم التي يذكرها ويناقشها فنراه يرفض ما ذهبوا إليه من صحة تفسير كلام الله بمجرد الاحتمال النحوي والإعرابي فيقول : «وينبغي أن يتفطن هنا لأمر لا بد منه ، وهو أنه لا يجوز أن يحمل كلام الله ويفسر بمجرد الاحتمال النحوي والإعرابي الذي يحتمله تركيب الكلام ويكون الكلام به له معنى ما ، فإنّ هذا مقام غلط فيه أكثر المعربين ، فإنهم يفسرون الآية ويعربونها بما يحتمله تركيب تلك الجملة ويفهم من ذلك التركيب أي معنى اتفق ، وهذا غلط عظيم يقطع السامع بأن مراد القرآن غيره ، وإن احتمل ذلك التركيب هذا المعنى في سياق آخر وكلام آخر ، فإنه لا يلزم أن يحتمله القرآن ، مثل قول بعضهم في قراءة من قرأ : ﴿وَالْأَرْحَامُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء : ١] بالجر : إنه قسم . بل للقرآن عرف خاص ومعانٍ معهودة لا يناسبه تفسيره بغيرها ، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه والمعهود من معانيه ، فإن نسبة معانيه إلى المعاني كنسبه ألفاظه

(١) ينظر : ابن القيم وحسه البلاغي : ٢٤-٢٥ .

(٢) ينظر : المرجع السابق : ٣٣-٣٤ .

إلى الألفاظ بل أعظم ، فكما أن ألفاظه ملوك الألفاظ وأجلها وأفصحها ولها من الفصاحة أعلى مراتبها التي يعجز عنها قدر العاملين ، فكذلك معانيه أجل المعاني وأفخمها ، ... فلا يجوز حمله على المعاني القاصرة بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي^(١) ، كما أنه لا يرتضي على من لا يرد على رأي لا يراه مناسباً لكونه خلاف قول عالم معين حتى وإن كان العالم «سيبويه» الذي ضرب في هذا العلم بالقدح المعلى ، ولكن يجب أن لا يعتقد أنه أحاط بجميع كلام العرب ، وأنه لاحق إلا ما قاله ؛ لأنه كم من نص قد خالفه جمهور أصحابه فيه ، ولو ذهبنا نذكر ذلك لطال الكلام^(٢) ، ويتجلى ذلك في قوله وهو يفسر دلالة الميم في لفظة «اللهم» في قوله تعالى : ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ﴾ [آل عمران : ٢٦] ، فبعد ذكره لعدة آراء منها رأي سيبويه نجده يرفضها ويورد رأياً دون نسبة يتبناه محاولاً تعضيده بأدلة فقال : «وقيل : زيدت الميم للتعظيم والتفخيم ، كزيادتها في زُرْقُم لشديد الزرقة ، وابنم في ابن»^(٣) ، ويؤيد صحة هذا القول ويعلله : «وهو أن الميم تدل على الجمع وتقتضيه ، ومخرجها يقتضي ذلك ، وهذا مطرد على أصل من أثبت المناسبة بين اللفظ والمعنى ، كما هو مذهب أساطين العربية»^(٤) ، وتتجلى خبرته العالية باللغة العربية بتبحره في روعة نظمها ، وميله إلى البحث في أسرارها ، ففي وقوع «ما» الموصولة المبهمة غاية الإبهام على من يعقل في قوله تعالى : ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيدَيَّ﴾ [ص : ٧٥] ، يقول : «هذا كلام ورد في معرض التوبيخ والتبكيت للعين على امتناعه

(١) التفسير القيم : ٢٠٩ .

(٢) المرجع السابق : ٢١٠ .

(٣) جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام : ١٤٦ .

(٤) المرجع السابق : ١٤٦ .

من السجود ، ولم يستحق هذا التبكيث والتوبيخ حيث كان السجود لمن يعقل ، ولكن للمعصية والتكبر على ما لم يخلقه ، إذ لا ينبغي التكبر لمخلوق على مثله ... فهذا موضع «ما» ، لأن معناها أبلغ ، ولفظها أعم ، وهو في الحجة أوقع ، فلو قال : ما منعك أن تسجد لمن خلقت لكان استفهاماً مجرداً من توبيخ وتبكيث» ،^(١) ثم يعلل سبب العدول عن اسم آدم العلم مع كونه أخص إلى الإتيان بالاسم الموصول الدال على جهة التشريف الموجبة لإسجاده له كونه خلقه بيده فيقول : «وأنت لو وضعت مكان «ما» لفظة «من» ، لما رأيت هذا المعنى المذكور في الصلة ، وأن ما جيء بها وصلة إلى ذكر الصلة ، فتأمل ذلك فلا معنى إذاً للتعين بالذكر ، إذ لو أريد التعين لكان بالاسم العلم أولى وأحرى»^(٢) .

ففي مثل هذه النصوص وغيرها من نصوص سنقف - إن شاء الله - عليها في فصلنا الرابع تدل على أن ابن قيم الجوزية له معرفة دقيقة بأسرار اللغة ، كما أنه قادر على الإفادة من الدراسات التي سبقته دون أن يكون مقلداً أو متابعاً فضلاً عن دلالتها من جهة أخرى على أن المحلل للخطاب الأدبي ، ليس دارساً عادياً ، بل هو الذي تتمثل فيه كفاية أسلوبية عالية ، وخبرة طويلة بالأساليب ، تمكنه من القيام بدوره على أتم وجه وأحسنه .

* * *

(١) بدائع الفوائد : ١ / ٢٣٢ .

(٢) المرجع السابق : ١ / ٣٣٢ .

الْبَحْثُ الثَّانِي الْعُدُولُ عِنْدَ ابْنِ قَيْمٍ الْجَوْزِيَّةِ

العدول لفظة عربية استخدمت بصيغها المختلفة وسياقاتها المتعددة في موروثنا اللغوي والأدبي ، ومن تلك الصيغ «العدل» وهي أن تعدل الشيء عن وجهته فتميله ، عدلته عن كذا ، وعدلت أنا عن الطريق ^(١) . وجاء في لسان العرب : «والعدول : هو من قولهم : عدل عنه يعدل عدولاً ، إذا مال ، كأنه يميل من الواحد إلى الآخر ... قال المرار :

فَمَا أَنْ صَرَمْتُ وَكَانَ أَمْرِي

قَوِيماً لَا يَمِيلُ بِهِ الْعُدُولُ

أي لا يميل به عن طريقه الميل ^(٢) . و«عدلت عن الشيء إذا ملت عنه» ^(٣) ، و«عدل عن الطريق جار وانعدل عنه» ^(٤) ، وفي ضوء هذه الدلالة اللغوية يمكن أن نلخص :

١- أن معنى العدول هو الخروج عن الشيء ، وأن الشيء المعدول عنه يمثل

(١) ينظر : العين ، الخليل بن أحمد الفراهيدي : ٣٩ / ١ .

(٢) ينظر : لسان العرب : مادة (عدل) .

(٣) جوهرة اللغة : ٢ / ٢٨١ .

(٤) الصحاح ، الجوهري : ١٧٦١ / ٥ .

«الأصل» والعدول عنه يمثل «الفرع» فكل عدول لا يتحقق إلا بوجود هذه الثنائية : الأصل / الفرع .

٢- أن العدول إذا وقع في الكلام فهو يمثل خروجاً عن الأصل اللغوي المتعارف عليه ، وهذا الأصل هو الأساس الذي ينشأ عنه كل فرع .

لقد ورد مصطلح «الأصل» أو ما يرادفه في تراثنا القديم كثيراً مقترناً بمصطلح الفرع من ذلك ما قاله ابن السراج : «بل الأصل ينبغي أن يكون هذا وذاك الفرع»^(١) ، وجاء في شرح الكافية : «الأصل سلامة الكلام من الحذف والتقدير»^(٢) ، ونقرأ في كتاب سيبويه أنه «إذا اجتمع نكرة ومعرفة أن يبتدأ بالأعراف وهو أصل الكلام»^(٣) .

هذا غيض من فيض كلامهم عن الأصل والفرع لندلل منه على أن مفهوم «الأصل» من المفاهيم المتأصلة ضمن مفاهيمهم الأساسية الكبرى ، ويتمثل عندهم بـ : «الثابت النحوي» الذي اتخذوه أساساً لوصف القواعد النحوية من خلال استقراء كلام العرب ، وأبرز تلك الثوابت مثلاً حديثهم عن الجملة الفعلية والاسمية وضرورة التزام ترتيب أركانها في الكلام ؛ ليتحقق بذلك المستوى المثالي «القاعدي» في الأداء التعبيري للغة ، وهو مستوى يعتمد النحو واللغة في تشكيل عناصره وتنسيقها ، وعليه أقاموا مباحثهم . أما المستوى الثاني «الإبداعي» فيتمثل بالعدول عن المستوى الأول والخروج عنه وهو مستوى يمثل الطاقات الإيحائية

(١) الأصول في النحو : ١ / ٢٤٤ .

(٢) شرح الكافية : ١ / ٤٥٤ .

(٣) الكتاب : ١ / ٣٢٨ .

للأسلوب ، ويكسبه ثراءً في التحليل ، وعليه أقام البلاغيون مباحثهم ، فضلاً عن عدم إنكارهم للمستوى الأول «الأصل» للغة فقد كانوا حريصين على التذكير به ، والتنبية إليه ، في مثل قولهم : «أصل المعنى» ، و«أصل الكلام» ، و«رعاية الأصل»^(١) ؛ لأنه يمثل منطلقاً أساسياً لصور الجمل المعدول عنها وما تحققه هذه الجمل من قيم جمالية وتعبيرية وما يصحبه من معانٍ جديدة ، كما أن التعرف على التغيرات التي تصيب الكلمة أو الجملة المعدول عنها يتطلب معرفة «الأصل» التي خرجت منه .

وعوداً على مفهوم العدول فقد ورد ذكره في تراث المتقدمين فقد ذكره الرماني (ت ٣٨٦هـ) باسم «نقض العادة» كما ذكرنا ذلك^(٢) ، وورد عن ابن جني (ت ٣٩٢هـ) في قوله : «ونحو تكثير اللفظ لتكثير المعنى العدول عن معتاد حاله»^(٣) ، كما وردت عنده في سياق آخر بقوله : «وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاث هي : الاتساع ، والتوكيد ، والتشبيه»^(٤) ، ونجد هذه اللفظة عند أبي هلال العسكري وهو يذكر الفرق بين : الرحمن الرحيم في قوله : «وعندنا أن (الرحيم) مبالغة لعدوله ، وأن الرحمن أشد مبالغةً ؛ لأنه أشد عدولاً ، وإنما كان العدول على المبالغة كلما كان أشد عدولاً كان أشد مبالغة»^(٥) ، وهذا ما نجده

(١) ينظر : نظرية اللغة في النقد العربي ، عبد الحكيم راضي : ٢٦ .

(٢) ينظر : الفصل الأول من كتابنا هذا .

(٣) الخصائص : ٢٦٧ / ٣ .

(٤) الخصائص : ٤٤٢ / ٢ .

(٥) الفروق في اللغة : ٣٣٧ .

عند الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) في قوله: «ورحمٰن عدل عن راحم للمبالغة»^(١)، وجاء في قول عبد القاهر: «اعلم أن الكلام الفصيح ينقسم قسمين: قسم تُعزى المزية والحسن فيه إلى اللفظ، وقسم يُعزى ذلك فيه إلى النظم. فالقسم الأول: الكناية والاستعارة والتمثيل الكائن على حد الاستعارة، وكل ما كان فيه، على الجملة، مجاز واتساع وعدول باللفظ عن الظاهر...»^(٢)، وقوله في متى يكون إظهار المفعول أحسن من حذفه: «ولكنه كأنه ترك تلك الطريقة وعدل إلى هذه، لأنها أحسن في الكلام خصوصاً»^(٣).

وفي ضوء ذلك نجد أن مفهوم العدول عند الرماني والعسكري والباقلاني تحقق في متغيرات الصيغة للكلمة، وعند ابن جني والجرجاني في دلالة الألفاظ وعدولها عن الحقيقة إلى المجاز، وهو ما يمثل طريقة العرب وتفننهم في ضروب القول، وكل ما يفضي إلى اتساع ومجاز في اللغة وتعدد أوجه المعنى الواحد.

وبذلك يكون مجال البحث اللغوي والبلاغي عند القدماء قد ارتسمت خطوطه ووضحت معالمه بين مهتم بالتراكيب ودلالات الألفاظ في أصل وضعها وخلافه فيما هو فرع عليها، وبين مهتم بصور الاتساع المتميزة بها لغتنا من فنون المجاز وضروب القول المتعددة الأوجه، فتكون مقولة العدول في تلك الأوضاع والصور البلاغية محوراً رئيساً في البحث لا سيما البحث البلاغي الذي يتأكد فيه «المستوى الإخباري والإبداعي في الأداء اللغوي، وهو بهذا يمثل قيمة تعبيرية، أو منبهاً أسلوبياً في مباحث التقديم والتأخير، والحذف والذكر، والتعريف

(١) إعجاز القرآن: ٢٧٣.

(٢) دلائل الإعجاز: ٤٢٩-٤٣٠.

(٣) المرجع السابق: ١٦٤.

والتنكير ، والقصر ، والفصل والوصل»^(١) ، ويتعدى الإبداع في مجال التراكيب ليشمل مباحث الدلالة فيكون الحديث في مجال المجاز والكناية أداة فعالة في خلق صور إبداعية من خلالها ، وبذلك تتم عملية الإبداع على «المحور التركيبي الذي تنتظم فيه العلاقات بين الأجزاء المختلفة في مستواها الباقي المتتابع ... والمحور الاستبدالي الذي تحل فيه بعض الأجزاء محل غيرها بالاختيار مما لا يرد في السياق وإن كان حاضراً في الإيحاء»^(٢) .

فصور العدول هذه التي تتحقق وفق المستويين معاً لا تمثل إثراء للغة إلا شريطة أن يكون الأصل معياراً «ترد إليه الكلمة وتقاس به إذا تجافى بها الاستعمال عن مطابقته بما أصابها من تغيير أو تأثير»^(٣) ؛ لأن التركيب وُضع أصلاً ليحقق غرضاً دلاليّاً يسعى إليه المتكلم ليوقع أثره في المتلقي وفق قوانين العدول التي تجعل من النص إنجازاً لغوياً تتجلى فيه شخصية المنشئ فيما أبدع في آن واحد ؛ وبذلك تتشكل رؤى موحدة عند القدماء فتمتد لتصب في عصب الدراسات الأسلوبية الحديثة حيث مثلت تلك الجهود أساساً ارتكزت عليه تلك الدراسات الحديثة من حيث المضامين مع اختلاف طفيف في المسميات ، وهذا ليس بغريب لأن اللغة ذات طابع متجدد ، ولكل عصر لغته المناسبة لأبنائها ، فحين نجد مصطلح العدول قديماً نجد أمامه مصطلحات تداولتها الدراسات الأسلوبية الحديثة منها : الانزياح ، والانحراف ، والإزاحة ، والانتهاك ، والخرق ، والغرابة ، والأصالة ، والمفارقة ، وغيرها . وجميعها مرادفات في صلب المضمون

(١) البلاغة والأسلوبية ، محمد عبد المطلب : ٦

(٢) إنتاج الدلالة الأدبية : ٢٢٣ .

(٣) الأصول ، تمام حسان : ١٢٧ .

مع اختلاف بين بعضها^(١) دون بعض ، وكان المتداول مصطلح العدول النصيب الأكبر عند الباحثين مقابل تلك المصطلحات .

ولم يكن ابن القيم ببعيد عما خاض به القدماء من مباحث خلصت إلى أن العدول سمة إبداعية في اللغة ، فضلاً عن أثر تلك الدراسات وما مثلته من تلاقٍ في الدراسات الأسلوبية الحديثة التي أشرنا إليها لتأتي مقولة العدول عن ابن القيم امتداداً لما ذكر وتمثل في قوله : «فائدة بديعة في ذكر المفرد والجمع وأسباب اختلاف العلامات الدالة على الجمع ، واختصاص كل محل بعلامته ، ووقوع المفرد موقع الجمع وعكسه ، وأين يحسن مراعاة الأصل ، وأين يحسن العدول عنه ، وهذا فصل نافع جداً يطلعك على سر هذه اللغة العظيمة القدر ، المفضلة على سائر لغات الأمم»^(٢) .

يتضمن هذا القول حقائق تحدد مفهوم العدول وهي محددات لا تخرج عما وجدناه عند العلماء الذين سبقوه وتمثل هذه المحددات بـ :

- ١- إقراره بوجود مستويين للغة : أصل يحسن مراعاته وفرع عن هذا الأصل أو خروج عليه وهو ما سماه بـ «العدول» وعده فصلاً نافعاً ؛ لأنه يكشف عن جمالية اللغة ، وسر عظمتها ، وهي أسرار لا يهتدي إليها إلا من رزقه الله التقوى والعلم والحكمة ، لدقتها وخفائها ، وسموها ولطافتها .
- ٢- تعدد الأشكال اللغوية ، وهو تعدد يفضي إلى تنوع الدلالات اللغوية على مستوى اللفظة والتركيب وذلك باعتماد الأصل المعدول عنه .

(١) ينظر : الانزياح من منظور الدراسات الأسلوبية ، والانزياح في الخطاب النقدي والبلاغي عند العرب ، لمعرفة هذه التسميات ودلالاتها .

(٢) بدائع الفوائد : ١ / ١٨٨ .

وبذلك يكون العدول عند ابن القيم خروجاً عن أصل لغوي مفترض ودالاً لغوياً ومعياراً ثابتاً لتحقيق صيغ تعبيرية جديدة ، ذات سمات فنية وجمالية ، ودلالات بديعة ولطيفة ، كما أنه منبه أسلوب يثير اهتمام المتلقي ويدعوه إلى التأمل في الخطاب القرآني ، والتفكير فيه .

ومن هنا كان سبيله في تفسيره للقرآن الكريم ، وطريقته في الكشف عن أسرارهِ وبدائعه فراح يتساءل :

- لماذا أختار هذا الشكل التعبيري دون غيره ؟

- ما نوع الاستجابة المتوقعة لدى المتلقي لو عبّر بهذا اللفظ ؟

وهي أسئلة مضمرة في ثنايا تفسيره ، فضلاً عن عبارات راح يرددها كثيراً مثل : قال كذا ولم يقل كذا ، عدل عن هذه العبارة إلى اللفظ عبارة ، وتأمل - رحمك الله - السر في عدوله سبحانه وتعالى عن كذا إلى كذا .

نخلص من ذلك أن ابن القيم فسّر النص القرآني في ضوء مفهوم «العدول» ، وهو من أبرز المفاهيم الأسلوبية المعاصرة ، والتي عُرف عندها بمصطلح «الانزياح» .

ومن تطبيقاته لهذا المفهوم ما تجده في تفسيره للظواهر الأسلوبية في ضوء محوري : التأليف والاختيار ، ليكشف من خلالها عن جوانب الإعجاز القرآني على مستوى العلاقات بين الوحدات بحسب قوانين النحو ، لأن الكلمات في هذا المحور التألفي تؤسس وظائفها على علاقتها بمجاورتها لما سبقها وما لحقها من كلمات ، أو على مستوى اللفظ لما يحمله من طاقات دلالية تقوم على إمكان استبدال أية كلمة بكلمة أخرى لما بينهما من تشابه دلالي أو صرفي .

ومن المستوى التأليفي ينطلق ابن القيم في رصده للعدول التركيبي في النص القرآني ، من أن لكل تركيب من الدلالات ما لا نجده في غيره ، وأن كل تغير في بنية التركيب يفضي إلى دلالات جديدة تنقل التركيب من مستوى إلى مستوى آخر .

وفي هذا المحور يقف عند حكمة تقديم المعبود والمستعان على الفعلين في قوله تعالى : ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة : ٥] فيقول : «وأما تقديم المعبود والمستعان على الفعلين ففيه : أدبهم مع الله بتقديم اسمه على فعلهم ، وفيه الاهتمام وشدة العناية به ، وفيه الإيذان بالاختصاص المسمى بالخصر ، فهو في قوة : لا نعبد إلا إياك ، ولا نستعين إلا بك ... وكل ذي ذوق سليم يفهم هذا الاختصاص من هذا السياق» ^(١) .

وفي باب التقديم يقف عند ظاهرة أسلوبية تتمثل بتقديم النص القرآني بدعاء الخير على المدعو له ، وتأخير الدعاء على المدعو إليه في الشر وذكر ذلك في جوابه على السؤال الثامن عشر في المسألة التي تحدث فيها عن : سلام عليكم ورحمة الله وبركاته فيقول : «وهنا نكتة بديعة ينبغي التفتن لها وهي السلام شرع على الأحياء والأموات بتقديم اسمه على المسلم عليهم لأنه دعاء بخير ، والأحسن في دعاء الخير أن يتقدم الدعاء به على المدعو له ، كقوله تعالى : ﴿رَحِمْتُ اللَّهَ وَبَرَكْنَاهُ، عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [هود : ٧٣] ، وقوله : ﴿سَلِّمْ عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ [الصافات : ١٠٩] ، و﴿سَلِّمْ عَلَى إِيْلَ يَاسِينَ﴾ [الصافات : ١٣٠] ، و﴿سَلِّمْ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ﴾ [الرعد : ٢٤] ، وأما الدعاء بالشر فيقدم فيه المدعو عليه على المدعو به غالباً ، كقوله تعالى لإبليس : ﴿وَلِئَلَّ عَلَىكَ لَعْنَتِي﴾ [ص : ٧٨] ، وقوله : ﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ﴾

(١) التفسير القيم : ٥٣-٥٤ ، وينظر : بدائع التفسير : ١ / ٤٥ .

[الحجر: ٣٥]، وقوله: ﴿عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ﴾ [التوبة: ٩٨]، وقوله: ﴿وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ﴾ [الشورى: ١٦]، وسر ذلك والله أعلم أن في الدعاء بالخير قدموا اسم الدعاء المحبوب الذي تشتهيهِ النفوس وتطلبه، ويلذ للسمع لفظه، فيبذره السمع ذكر الاسم المحبوب المطلوب، ويبدأ القلب بتصوره، فيفتح له القلب والسمع، فيبقى السامع كالمنتظر لمن يحصل هذا وعلى من يحل، فيأتي باسمه فيقول: عليك أولك. فيحصل له من السرور والفرح على التحاب والتواد والتراحم الذي هو المقصود بالسلام، وأما في الدعاء عليه ففي تقديم المدعو عليه إيدان باختصاصه بذلك الدعاء وأنه عليه وحده كأنه قيل له: هذا عليك وحدك لا يُشركك فيه السامعون، بخلاف الدعاء بالخير، فإن المطلوب عمومهم وكل ما عم به الداعي كان أفضل،... وفيه فائدة ثانية أيضاً؛ وهي أنه في الدعاء عليه، إذا قال له: عليك، انفتح سمعه وتشوق قلبه إلى أي شيء يكون عليه، فإذا ذكر له اسم المدعو به صادف قلبه فارغاً متشوقاً لمعرفة فكان أبلغ في نكايته^(١)، وبذلك نراه يربط مزية التقديم باعتبارات تتصل بالمتلقي في سياق التشويق وتعجيل المسرة له فضلاً عن تعميم الدعاء إذا كان في الخير، وسياق المساءة والنكاية فيه وتخصيص الدعاء به إذا كان في الشر.

ولما كان المخاطب يمثل عنصراً فاعلاً في دلالة الرسالة، فإن بنية الإسناد تتخذ أشكالاً مغايرة حسب ذلك العنصر الفاعل، وهذا ما فطن إليه ابن القيم في سياق بناء الفعل للمعلوم أو المجهول من خلال عرضه الخطاب القائم بين الله ﷻ وعباده على اختلاف مستوياتهم ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ [٧٨] وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿[الشعراء: ٧٨-٨٠]﴾.

وقوله تعالى حكاية عن مؤمني الجن : ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرُّ أَرِيدَ يَمَنَ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾ [الجن : ١٠] ، فهو يلاحظ الفعلين «مَرَضْتُ» ، و«أَرِيدَ» إذ ورد الأول في حشد من الأفعال : خلقتني ، يهديني ، يطعمني ، يسقين ، يشفين التي أسندت إلى رب العزة ، حيث تضمنت معاني الخلق والهداية ، والإحسان بالإطعام والسقي ، والله أولى بنسبة هذه الأفعال إليه دون عباده ، ولكنه لما جاء إلى ذكر المرض قال : ﴿وَإِذَا مَرَضْتُ﴾ ، مسنداً إلى ضمير المتكلم «سيدنا إبراهيم عليه السلام» إسناداً لما هو متوقع ، وعلى خلاف أصل مفترض ، وكذلك الفعل أريد في الآية الثانية بني للمجهول ، والفعل مسنداً إلى العبد لما منه من إخبار عن فعل الشر ، على أن في الآية نفسها جاء مسنداً إلى الرب معدولاً به عن العبد ؛ لأنه وقع إخباراً عن الخير ، والحكمة التي اقتضى مجيئها على هذا النحو دون ذلك ، والعدول بهما عن الأصل ، التأدب في الخطاب مع الله ﷻ ^(١) ، وكل هذا جاء «على الطريقة المعهودة في القرآن ، وهي أن أفعال الإحسان والرحمة والجود تضاف إلى الله سبحانه وتعالى ، فيذكر فاعلها منسوبة إليه ، ولا يبنى معها للمفعول ، فإذا جاء بأفعال العدل والجزاء والعقوبة ، حذف الفاعل وبني الفعل معها للمفعول أدباً في الخطاب» ^(٢) ، وجميع تلك البنى تشير في متغيراتها إلى أن المخاطب عنصر فاعل في توجيهها ، والأمثلة التي وقف عليها ابن القيم وأدرك متغيراتها الأسلوبية كثيرة في القرآن الكريم ^(٣) .

(١) ينظر : بدائع الفوائد : ٢ / ٧٢٤ - ٧٢٥ .

(٢) بدائع الفوائد : ٢ / ٤٢٠ .

(٣) ومن ذلك قول العبد الصالح عليه السلام في السفينة : ﴿فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف : ٧٩] ، مضيفاً العيب إلى نفسه ، وقال في الغلامين : ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا﴾ [الكهف : ٨٢] ، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةٌ أَلْصَيَّامَ أَلَزَفْتُ إِلَيْ نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة : ١٨٧] ، =

وستقف - إن شاء الله - عند هذه الظواهر التركيبية ومتغيراتها الأسلوبية في الفصل القادم^(١). أما تطبيقاته على محور الاختيار فتتمثل بإثارة كلمة على أخرى تنتمي إلى حقل دلالي واحد، وتشتركان في المعنى العام من ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمٍ لَا يَبْصُرُونَ﴾ [البقرة: ١٧].

يقول: ابن القيم كاشفاً عن سر بديع في قوله تعالى: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ عدولاً عن القول بنارهم، أو بضوئهم المقتضي مطابقة أول الآية، لأن النار فيها إشراق وإحراق، فذهب بما فيها من الإشراق - وهو النور - وأبقى عليهم ما فيها من الإحراق، وهو النارية، وتركهم في ظلمات لا يبصرون^(٢)، كما أن الضوء زيادة في النور، فلو قال: ذهب الله بضوئهم لأوهم الذهاب بالزيادة فقط دون الأصل، ولما كان النور أصل الضوء كان الذهاب به ذهاباً بالشيء وزيادته، وهذا أبلغ في النفي عنهم، وأنهم من أهل الظلمات، الذين لا نور لهم^(٣).

ومن إدراكه للمزايا الأسلوبية للنص القرآني بيان السبب الذي من أجله اختيار لفظة على غيرها من الألفاظ وإن اشتركتا دلالياً، من ذلك اختيار الفعل

= فحذف الفاعل وبناء للمفعول؛ لأن في ذكر الرث ما يحسن منه أن لا يقترب بالتصريح بالفاعل. وقال: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]. ومنه قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، ثم قال: ﴿وَأُجِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤]، وغير ذلك.

(١) ينظر: بدائع الفوائد ٢/ ٤٢١.

(٢) ينظر: أمثال القرآن وأمثال الحديث: ٥٤.

(٣) ينظر: التفسير القيم: ٩٠، وبدائع التفسير: ٩٩/١.

«أهاكم» بدلاً من «شغلکم» في قوله تعالى : ﴿أَلْهَكُمُ الْكَيْدُ﴾ [التكاثر : ١] ، فهي أبلغ في الذم من «شغلکم» ؛ لأنها تجمع بين هو القلب ، واللعب بالجوارح ، فإن العامل قد يستعمل جوارحه بما يعمل وقلبه غير لاه به ^(١) . فاللفظتان وإن تقاربتا في الدلالة فيبينهما فرق لطيف ، لأن الفعل «أهاكم» يشتمل على هو القلب واللعب بالجوارح وهذا ما لا يحققه الفعل «شغلکم» .

ومن الأسرار البديعة التي يدعو المتلقي التأمل فيها : اختيار النص القرآني لفظة «مرضعة» / «ذات حمل» في قوله تعالى : ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَرَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾ [الحج : ٢] على مرضع / حامل ، لأنها أبلغ ، ذلك أن المرضع من لها ولد ترضعه ، والمرضعة من ألقمت الثدي للرضيع ، وأن المرأة قد تذهل عن الرضيع إذا كان غير مباشر للرضاعة ، فإذا التقت الثدي لم تذهل عنه إلا لأمر هو أعظم عندها من اشتغالها بالرضاع ، وأما السر في عدول النص القرآني عند كل «حامل» إلى «ذات حمل» ، فإن الحامل قد تطلق على المهياة للحمل ، وعلى من هي أول حملها ومباده و«ذات حمل» لا تطلق إلا لمن ظهر حملها ، وصلاح للوضع كاملاً أو سقطاً ، فاختيار «مرضعة» و«ذات حمل» أبلغ في الدلالة ، وأنسب بالمراد ، وأصلح للمقام ؛ بشدة ملازمة المرضع لرضعها ، وذات الحمل لحملها ، فلا يشغلها عنه إلا هذا الأمر العظيم وهو زلزلة الساعة .

ومن الأسرار التي يدعو المتلقي التأمل فيها الاختيار على مستوى تبادل الصيغ ، فقد تشترك صيغتان أو أكثر في الدلالة على معنى من المعاني إلا أن المتكلم

(١) ينظر : بدائع التفسير : ٣ / ٣٥٤ .

يختار أحدهما لما تحمله من قيمة جمالية ، وشحنة تأثيرية تفضي إلى تقوية المعنى وتأكيده ، من ذلك عدول النص القرآني من صيغة «تبتل» إلى صيغة «تبتيل» ، في قوله تعالى : ﴿وَأَذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل : ٨] ، يقول : ابن القيم : «مصدر تبتل تبتلاً كالتعلم والتفهم ، ولكن جاء على التفعيل - مصدر تفعّل - لسرّ لطيف : فإن في هذا الفعل إيذاناً بالتدريج والتكلف والعمل والتكثّر والمبالغة فأتى بالفعل الدال على أحدهما ، وبالمصدر الدال على الآخر ، فكأنه قيل : بتّل نفسك إلى الله تبتيلاً ، وتبتل إليه تبتلاً ، ففهم المعنيان من الفعل ومصدره ، وهذا كثير من القرآن ، وهو من أحسن الاختصار والإيجاز» ^(١) ، وليس بدقيق ما ذهب إليه الزمخشري في سرّ العدول هذا لحق الفاصلة في قوله : «فإن قلت : كيف قيل «تبتيلاً» ، مكان «تبتلاً» قلت : لأن معنى تبتل : بتّل نفسك فجيء به على معناه مراعاة لحق الفواصل» ^(٢) ، ومن سرّ العدول من اسم الفاعل «نافرة» إلى اسم المفعول «مستنفرة» ، في قوله تعالى ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ ۖ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ﴾ [المدثر : ٥٠-٥١] ، يقول ابن القيم : «وتحت المستنفرة معنى أبلغ من النافرة ؛ فإنها لشدة نفورها قد استنفرت بعضها بعضاً وحضّه على النفور ، فإن في الاستفعال من الطلب قدراً زائداً على الفعل المجرد ، فكأنها تواصلت بالنفور وتواطأت عليه ، ومن قرأها بفتح الفاء فالمعنى : أن القسورة استنفرتها وحملها على النفور ببأسه وشدّته» ^(٣) ، وبذلك يحقق الاختيار بعداً دلاليّاً تتكون منه السمة الأسلوبية للنص متمثلة بالصورة المنتقاة من اختيار صيغة من بين الصيغ المتعادلة دلاليّاً .

(١) مدارج السالكين : ٢٩/٢ ، وينظر : بدائع التفسير : ٢١٣/٣ .

(٢) الكشف : ١٥٣/٤ .

(٣) أعلام الموقعين : ١٦٤/١ ، وينظر : بدائع التفسير : ٢٢٣/٣ .

ويمكن أن تتوسع هذه السمة الأسلوبية ، وذلك بناء على اتساع النظرة إلى دلالة الصيغة البديلة المختارة من ذلك وقوع المصدر «خوفاً وطمعاً» موقع الاسم «متضرعين وخائفين» في قوله تعالى : ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُمْ لَا يُحِبُّ الْمَعْتَدِينَ﴾ (٥٥) وَلَا تَفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾ [الأعراف : ٥٥-٥٦] ، وفي ذلك يقول : ابن القيم : «وهو أحسن من أن يقال : ادعوه متضرعين خائفين ، وأبلغ ، والذي حسنه أن الأمور به هنا شيان : الدعاء الموصوف المقيّد بصفة معينة ، وهي صفة التضرع والخوف والطمع ، فالمقصود تقييد الأمور به بتلك الصفة ، وتقييد الموصوف الذي هو صاحبها بها ، فأتى بالحال على لفظ المصدر لصلاحيته ، لأن يكون صنعة للفاعل وصفة للفعل المأمور به ... فإنك إذا قلت : اذكر ربك تضرعاً فإنك تريد : اذكر متضرعاً إليه ، واذكره ذكر متضرع ، فأنت تريد للأمريين معاً ، ولذلك إذا قلت : ادعه طمعاً ، أي : ادعه دعاء طمع ، وادعه طامعاً في فضله» (١) ، فالمجيء بالحال هنا مصدراً أفاد زيادة في المعنى تمثل بفائدة المصدر أولاً وفائدة الحال ثانياً ، وهو ما يقوي المعنى ويؤكدّه .

وهكذا أبان ابن القيم عن ذكاء متميز في الإبانة عن سر العدول من لفظة إلى لفظة ، ومن صيغة إلى صيغة ، وإن الغاية من ذلك ليس مجرد التحسين اللفظي بل زيادة الفائدة ، وإيراد المعاني بما يناسب المقام ويطابق الحال .

* * *

الْبَحْثُ الثَّالِثُ

الْبَيَانُ الْقُرْآنِيُّ وَدَوْرُهُ فِي فَرْهِمِ «النَّصِّ»

من الأدوات المنهجية في فهم النصوص وتحليلها ، ومعرفة دقائق أسرارها «السياق» ، فهو يمثل أداة معرفية في دراستها ، وتحديد معاني الألفاظ ، وضبط دلالتها على اختلاف الأنساق وتباين التأليف الواردة فيها ، فقد وظفه علماءنا القدامى والمحدثون - ومنهم ابن قيم الجوزية - في دراسة النص العربي بشكل عام والنص القرآني بشكل خاص . ولمعرفة مفهومه وأهميته وأنواعه لابد من معرفة مفهوم «النص» ، لارتباط السياق به ارتباطاً قوياً ، ولأنه مكانه الذي يطبق فيه .

مفهوم النص :

تعدّ اللغة وسيلة الاتصال فهي تتشكل من مجموعة من الدوال التي تعمل ضمن نظام ذي قواعد مجرّدة ومعقدة في الآن نفسه ، فلا يستطيع الدال أن يقوم بمهمة الاتصال والتبادل إلا إذا وجد ضمن مجموعة أخرى من الدوال تمنحه بوجوده بينها وظيفة اتصالية معينة ، وتستقي في الوقت ذاته وظيفتها من وجودها معه ، فمن خلال تسييق تلك الدوال أي وضعها في سياقات مختلفة تتشكل لنا بنية كبرى تتمثل في النص الذي هو كينونة اللغة وواقعها المحسوس فيما بعد ، فدلالة هذا النص ستعكس دلالة مجموعة متنوعة من السياقات تتمثل في السياق اللغوي الداخلي القائم على ارتباط بعضها ببعض ، والسياق الخارجي المتمثل بالمؤثرات بين قصد المنشئ للنص وانفعالية المتلقي ومدى استجابته لإيحائية النص من مجرد

كونه سلسلة لغوية إلى مرحلة الحضور ، ليكون النص بهذا الحضور تجلياً تفاعلياً للعمليات الذهنية المتفاعلة والتي تجمعت فيها الأنساق والسمات اللغوية ليكشف النص عن هويته في حال إلقائه مباشرة ، لأنه - أي النص - يستمد وجوده من لقائه بالمتلقي الدائم الحضور في العملية الإبداعية ، ومن خلال ذلك يمكننا تحديد هوية النص باعتباره مجموعة من الدوال والمداليل التي تترتب ترتيباً يؤخذ فيه بعين الاعتبار الأجزاء بعضها مع بعض ، مع وجود علة تقتضي لكل موضعه ، إنه التناسق والانسجام الذي اعتمده الجرجاني في ذلك التحديد ، ليرسم لنا معالم النص الذي هو عنده «نظير للنسيج والصياغة والبناء والوشي والتجوير ... وكل ما يقصد به التصوير»^(١) . وإنما يتمايز منشئ للنص عن منشئ آخر بطريقة الصياغة . وحال هذا النص «حال الديباج الذي لا يختص بناسجه من حيث الإبريسم ، والحلي بصائغها من حيث الفضة والذهب ، ولكن من جهة العمل والصناعة»^(٢) ، وهذه إشارات الجرجاني في وحدة المضمون للنص واختلاف طرق التعبير عنها ، ليكون النص هوية معبرة عن منشئ . وبذلك كانت فكرة «الانسجام النصي» والتحامه واضحة في ذهنه حيث نجده يمثل واضع الكلام «مثل من يأخذ قطعاً من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها مع بعض حتى يصير قطعة واحدة»^(٣) ، مدلاً بذلك على أن «بنية النص» تصل إلى مرتبة «النسج» في الإبريسم و«الصهر» في الذهب والفضة ، وهو أعلى درجات التشكيل محققاً الهدف وهو : خدمة النص القرآني وبيان إعجازه .

(١) دلائل الإعجاز : ٤٩-٥٠ .

(٢) المرجع السابق : ٣٦٢ .

(٣) المرجع السابق : ٣٦٢ .

وليس من قبيل المصادفة إذا قلنا إن هذه المفاهيم الأساسية للنص عند الجرجاني قد لقيت لها صدًى في الدراسات الأسلوبية المعاصرة التي أجملت تلك المعايير النصية بسبعة معايير أساسية هي :

السبك والالتحام ، والقصد والقبول ، ورعاية الموقف والتناس ، والإعلامية ^(١) . فيكون النص بهذه المرتكزات عبارة عن منجز لغوي ذي طابع نسقي يهدف إلى إيصال رسالة معينة للآخر عبر طبيعته التأثيرية في المتلقي الذي سيكون دوره منتجاً جديداً للنص باعتباره يمثل الطرف المهم الذي من أجله صيغ النص .

مفهوم السياق :

وقف كثير من الباحثين المحدثين عند دلالة «السياق» اللغوية وخلصوا إلى أنها وردت بهذه الصيغة وصيغ مختلفة في القرآن الكريم وفي معجمائنا اللغوية ، وحملت دلالات متعددة منها : دفع الشيء وحثه وتتابعه في السير مثل : حث الماشية والإبل ، والسحاب ، والناس . أو مهر المرأة وسياقها ، عندما كان المهر نوعاً من الحيوانات (الغنم أو الإبل) التي تساق إليها ، أو نزع الروح كقولهم : رأيت فلاناً يسوق ، أي : يَنْزَعُ عند الموت .

وعلى الرغم من أن هذه المعجمات لم تذكر لنا المعنى الاصطلاحي لهذه الصيغة «السياق» إلا إننا نلمح هذا المعنى من بعض المعاني اللغوية ، حيث يتكرر أن السياق يدفع إلى المعنى ، ويُسهل الوصول إليه ، من خلال دراسة سلسلة الكلام

(١) ينظر : الانزياح في الخطاب النقدي والبلاغي عند العرب : ٤٣ .

وتتابعه ، فهو يشبه قافلة الإبل التي تسير وفق نظام معين ، إلى هدف محدد ، وغاية مقصودة . وكأن السياق يجمع المعاني المختلفة ويسوقها إلى ذهن المتلقي كما تسوق الرياح البخار المتفرق حتى إذا أصبح سحاباً ساقه الله إلى حيث يشاء ^(١) .

وقد وردت بلفظة «سوق» وما اشتق منها في القرآن الكريم ، ولم يخرج عن معناها اللغوي السابق والذي ورد عند المعجمين العرب ^(٢) .

ويتحدد المعنى الاصطلاحي للسياق عند : اللغويين والبلاغيين ، والأصوليين والمفسرين في ضوء دراستهم للتركيب ودلالاتها ، والألفاظ وتحديد معانيها داخل هذه التراكيب وسياقاتها الواردة فيه ، فقد أشاروا إلى تعدد دلالة اللفظ الواحد خارج السياق ، واقتصره على دلالة واحدة داخله ، يقول ابن الأنباري : «إن كلام العرب يصحح بعضه بعضاً ، ويرتبط أوله بآخره ، ولا يعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه واستكمال جميع حروفه (كلماته) ، فجاز وقوع اللفظة على المعنيين المتضادين ، لأنه يتقدمها ويأتي بعدها ما يدل على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر ، ولا يراد بها في حال التكلم والأخبار إلا معنى واحداً» ^(٣) ، ثم يعمم حكمه هذا الذي اقتصره على الألفاظ المتضادة ليشمل كل الألفاظ ذات المعاني المتعددة ، أي كانت جهة تعددها فيقول : «ومجموعة حروف الأضداد ، مجرى الحروف التي تقع على المعاني المختلفة ، وإن لم تكن متضادة ، فلا يعرف المعنى المقصود منها إلا بما يتقدم الحرف ، ويتأخر بعدها مما

(١) ينظر : دلالة السياق في القصص القرآني : ٢١-٢٣ . وينظر : السياق ودلالته في توجيه المعنى : ٢٦ وما بعدها .

(٢) ينظر : السياق ودلالته في توجيه المعنى : ٢٤ .

(٣) الأضداد : ٢ .

يوضح تأويله ^(١) فقراءته لدلالة الكلمة وتحديد معناها يتحدد عنده من خلال تتابع الكلام ، وانتظام سابقه ولاحقه به ، وهذا إشارة واضحة إلى سياق النص ، وهو ما يعرف الآن بالسياق اللغوي الذي يمثله النص ، ويشمل : ما يسبق أو يلحق به من كلام ، وهو السياق الذي أشار إليه «دي سوسير» الذي «يتركب منه وحدتين متتاليتين فأكثر ... والكلمة إذا وقعت في سياق ما لا تكتب قيمتها إلا بفضل مقابلتها لما هو سابق ولما هو لاحق بها أو لكليهما معاً» ^(٢) .

وقد يعول اللغويون في فهم الدلالة على الموقف أو المناسبة أو غيرهما يقول : ابن يعيش (ت ٦٤٣هـ) : «وذلك أن المراد من اللفظ الدلالة على المعنى ، فإذا ظهر المعنى بقرينة حالية أو غيرها ، لم يحتج إلى اللفظ المطابق ، فإن أتى باللفظ المطابق جاز ، وكان كالتأكيد ، وإن لم يؤت به فللاستغناء عنه ، وفروع القاعدة كثيرة منها : حذف المبتدأ والخبر ، والفعل والفاعل والمفعول ، وكل عامل جاز حذفه ، وكل أداة أجاز حذفها» ^(٣) ، فالقرينة الحالية التي أرادها إنما هي سياق الموقف أو «مقتضى الحال» بجميع عناصره المتعلقة بحال المتكلم ، وطبيعة الكلام ، والمتحدثين والأشياء المتحدث عنها ، والأفعال المصاحبة للكلام وزمنه وكل ما هو مفضي إلى إظهار المعنى وبيانه . فمن حال هيئة المتكلم في الدلالة على المعنى وتحديدته تعليق ابن حني حول قول الشاعر نعيم بن الحارث بن يزيد السعدي :

تقول - وصكّت وجهها بيمينها -

أبعلي هذا بالرّحى المتّقاعسُ

(١) الأضداد : ٣-٤ .

(٢) دروس في الأسنوية العامة : ١٨٩ .

(٣) الأشباه والنظائر : ٢٢٦/١ .

«فلو قال حاكياً عنها : أبعلي هذا بالرحى المتقاعس ، من غير أن يذكر صك الوجه ، لأعلمنا بذلك أنها متعجبة منكراً ، لكنه لما حكى الحال فقال : «وصكت وجهها» ، عُلِمَ بذلك قوة إنكارها ، وتعاضم الصورة لها ، هذا مع أنك سامع لحكاية الحال ، غير مشاهد لها ، ولو شاهدتها لكنت لها أعرف ، ولِعِظَم الحال في نفس تلك المرأة آيين ، وقد قيل ليس المُخبر كالمعاین»^(١) ، فهو ينظر إلى المعنى من خلال الأفعال والمظاهر المصاحبة للكلام على وجه المتكلم ، فلم يعد السياق عندهم مقتصرأ على الجانب اللغوي فحسب بل الملاصق الجسمية التي تظهر ، ونفسية المتكلم وطريقته أثناء الكلام^(٢) كلها جوانب مهمة تسهم في إظهار المعنى ، وكشف الدلالة ، وهو ما ذهبت إليه الدراسات الحديثة التي تناولت مفهوم السياق^(٣) .

أما البلاغيون فكانوا أكثر إدراكاً لدلالة السياق من اللغويين ، فقد تناولوه من خلال مقولتهم «لكل مقام مقال» ، ولعلَّ أول من أشار إلى ذلك بشر بن المعتمر (ت ٢١٠هـ) في صحيفته التي ذكرها الجاحظ إذ يقول : «المعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة ، وكذلك ليس يتضح بأن يكون من معاني

(١) الخصائص : ٢٤٥/١ - ٢٤٦ .

(٢) كأن تمدح إنساناً وتثني عليه فتقول : كان والله رجلاً ، فتزيد في قوة اللفظ بـ (والله) هذه الكلمة ، ولتتمكن من تخطيط اللام وإطالة الصوت بها وعليها ، أي : رجلاً فاضلاً أو شجاعاً أو كريماً أو نحو ذلك ... وكذلك إذا ذمته ووصفته بالضيق قلت سألناه وكان إنساناً ، وتزوي وجهك وتقطبه ، فيغني ذلك عن قولك : إنساناً لئماً أو لحزاً ... أو نحو ذلك .

ينظر : الخصائص : ٢٧٣/١ - ٣٧٢ .

(٣) ينظر : علم الدلالة أصوله ومباحثه : ٨٩ .

العامة ، وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة ، مع موافقة الحال ، وما يجب لكل مقام من مقال» ^(١) ، فبشر أراد بالمقام أحوال المخاطبين الاجتماعية ، وأن لكل حال منهما مقال يناسبهما «فكلام الناس طبقات ، كما أن الناس أنفسهم طبقات» ^(٢) ، وهذا ما قرره الجاحظ وأكدّه بعد ذكره للرسالة ، ثم سار عليه كثير من النقاد من بعده ^(٣) .

ويقف الجاحظ عند عنصر مهم من عناصر «سياق الموقف» ، وذلك في حديثه عن «الإشارة والنسبة» كنوعين مهمين من أنواع الدلالة عن المعنى ، فالإشارة هي الدلالة البيانية الثانية عنده بعد اللفظ وهي التي تكشف عن معاني التراكيب ، وفاعليتها في بيان المعنى المستور يظهر بانعكاسها وتمكنها في نفس المخاطب ، وقيمتها تبدو في قول الجاحظ : «وحسن الإشارة باليد والرأس من تمام حسن البيان باللسان ، مع الذي يكون من الدال والشكل ، والتَّكَلُّم ، والتَّشْيِي ، واستدعاء الشهوة ، وغير ذلك من الأمور» ^(٤) ، ثم يذكر لنا شواهد على إغنائها عن اللفظ منها قول الشاعر : ^(٥)

أَشَارَتْ بِطَرْفِ الْعَيْنِ خَيْفَةً أَهْلَهَا
إِشَارَةً مَذْعُورٍ وَلَمْ تَتَكَلَّمْ

(١) البيان والتبيين : ٣٦ / ١ .

(٢) المرجع السابق : ٣٦ / ١ .

(٣) ينظر : العمدة : ١٩٩ / ١ ، والوساطة بين المتنبي وخصومه : ٥٥ ، والمثل السائر : ٦٥ / ١ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) المرجع السابق : ٧٩ / ١ .

فَأَيَّقَنْتُ أَنَّ الظَّرْفَ قَدْ قَالَ مَرْحَبًا

وَأَهْلًا وَسَهْلًا بِالْحَبِيبِ الْمُتِّمِ

فجعل الإشارة شريكاً للفظ ، وموجبة وناطقة بأداء المعاني ، وعوناً في إيصالها إلى المتلقي عن طريق الإيحاء والرمز المتحقق بالأداء الحركي لطرف العين ، وإشارة المذعور وهي صور حركية تعارف الناس عليها ، ورسخت في أذهانهم وبذلك جعل الجاحظ «من الإشارة لغة طبيعة ثابتة تنفصل تمام الانفصال عن اللغة الطبيعة التي تتخذ من الصورة الصوتية وحداتها المكونة»^(١) .

أما «النسبة» ، «فهي الحال الناطق بغير اللفظ ، والمشيرة بغير اليد»^(٢) ، فهي دلالة تقوم على التأمل بشواهد الكون الحية والجامدة بما هي عليه ، وبما تثيره من دلالة العظة والاعتبار ، وصولاً إلى اليقين بالبرهان ، «وذلك ظاهر في خلق السموات والأرض ، وكل صامت وناطق ، وحامد ونام ، ومقيم وظاعن ، وزائد وناقص ، فالدلالة التي في الموت الجامد ، كالدلالة في الحيوان الناطق ، فالصامت ناطق من جهة الدلالة ، والعجماؤ مُعْرِبَةٌ من جهة البرهان ، ولذلك قال الأول : سَلِ الْأَرْضَ فَقُلْ : مَنْ شَقَّ أَنْهَارَكَ ، وَغَرَسَ أَشْجَارَكَ ، وَجَنَى ثِمَارَكَ ، فَإِنْ لَمْ تَجِبْكَ حِوَارًا ، أَجَابَتَكَ عَتَبَارًا»^(٣) ، وبذلك يقرر الجاحظ أن هيئة المتكلم من خلال حركة العين ، وإشارة المذعور ، وإدراك المعنى بدلالات حية وجامدة تمثل عنصراً مهماً من عناصر سياق الموقف ، والبيان عنده في هذا السياق «ليس رهين جنس

(١) الرؤية البيانية عند الجاحظ : ١٢٦ .

(٢) البيان والتبيين : ١ / ٨١

(٣) المرجع السابق : ١ / ٨١

الدليل ونوع العلاقة ، والمهم هو الانتقال بالمعنى من خلال الاختزان والبرهان الصامت إلى حال تفضي بالمستدل إلى حقيقتها وتمثلها بفكره»^(١) .

أما الجرجاني (ت ٤٧١هـ) فقد كان أكثر وضوحاً ، وأبعد دلالة ، وأكثر إدراكاً وعمقاً حين جعل تلك المفاهيم تنطوي تحت مفهوم النظم ، فالسياق ليس عنده مجرد تتابع لفظي ، أو تراكم جملي ، أو مجموعة نصوص ، أو أنساق لغوية ، بل هو أوسع من ذلك ، فنحن لا نتكلم كلمات مفردة ، إذ ليس «الغرض بنظم الكلم ، إن توالى ألفاظها في النطق ، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل ... وأنه نظير الصياغة ، والتفويف والنقش»^(٢) ، فتكون التراكيب بهذه الشاكلة لها قيمة واضحة الدلالة في نفس المتلقي ، والتي يمكن حيثئذ أن تكون السياق بعينه ، آخذين بعين الاعتبار أن تلك العلاقات المختلفة ، والتفاعلات اللغوية داخل بنية النص المكونة لوحده تعد جزءاً أساساً في السياق وذلك ، لأن «الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها ، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض ، فيُعرف فيما بينهما فوائد»^(٣) .

إذن تسييق الوحدة اللغوية هي نقطة البدء في تكوين السياق ، لكنها ليست هي السياق بعينه ، ذلك لأن السياق عبارة في تجليات تفاعلية لجميع العمليات الذهنية والتي يكون المتلقي عنصراً أساساً في الكشف عن قيمتها الإيحائية ، وذلك «لأن معاني الكلام كلّها معان لا تتصور إلا فيما بين شيئين ، والأصل والأول هو

(١) التفكير البلاغي في عند العرب : ١٠٥ / ١ .

(٢) دلائل الإعجاز : ٤٩ - ٥٠ .

(٣) المرجع السابق : ٥٣٩ .

الخبر ، ... وأنه لا يتصور الخبر إلا فيما بين شيئين : مُحْبَرٌ به ومُحْبَرٌ عنه فينبغي أن تعلم أنه يحتاج بعد هذين إلى ثالث ... كذلك لا يتصور أن يكون هاهنا خبر حتى يكون له «مُحْبَرٌ» يصدر عنه ، ويحصل من جهته» ^(١) ، وهنا يأتي السياق ليكشف عن مستويات الوحدة الكلامية بأبعادها الثلاثة : الجملة المقصودة ، والقصد ، والأثر في المتلقي . فليس هذا إلا لأن «الخبر وجميع الكلام معاني ينشئها الإنسان في نفسه ، ويصرفها في فكره ، ويناجي بها قلبه ، ويراجع فيها عقله ، وتوصف بأنها مقاصد وأغراض وأعظمها شأنًا «الخبر» فهو الذي يتصور بالصور الكثيرة ، وتقع فيه الصناعات العجيبة» ^(٢) ، جاعلاً من تلك المعاني في قوالب كلامية أشار إليها بالوجوه والفروق والموضع ليجعلها تصب جميعاً فيما اصطلح عليه بمعاني النحو وذلك : «أنا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أنه ينظر في وجوه كل باب «أو فروقه» فيعرف لكل ذلك موضعه ، ويحيي به حيث ينبغي له» ^(٣) ، جاعلاً تلك الوجوه والفروق غاية لا تحدها حدود متنوعة بتنوع المقاصد والأغراض ، فإذا «قد عرفت مدار النظم على معاني النحو ، وعلى الوجوه والفروق والوجوه كثيرة ليست لها غاية تقف عندها ولا تجد لها ازدياداً بعدها ... وأن المزية تعرض لها بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام ، ثم بحسب موقع بعضها مع بعض واستعمال بعضها مع بعض» ^(٤) .

ولقد لقيت هذه الأسس الجرجانية صداها في دراسات الباحثين الغربيين

(١) دلائل الإعجاز : ٥٢٦-٥٢٨ .

(٢) المرجع السابق : ٥٢٨ .

(٣) المرجع السابق : ٨١-٨٢ .

(٤) المرجع السابق : ٨٧ .

أمثال فيرث زعيم مدرسة لندن اللغوية وأتباعه من أصحاب المنهج السياقي ، حيث يرى أن معنى الكلمة لا يتحقق إلا من خلال استعمالها في اللغة ، والطريقة التي تستعمل بها ، والدور الذي تؤديه ، كاشفاً عن حقيقة مفادها أن المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية ، وأن جميع الوحدات الدلالية تتجاوز مع بعضها ، وأن معانيها لا تحدد ولا توصف إلا بملاحظة الوحدات المجاورة له ^(١) .

ومن الذين استعانوا بالسياق ، ووظفوه في فهم النصوص وتحديد معاني الألفاظ ، وضبط دلالاتها ، ومراد الشارع الحكيم : المفسرون والأصوليون ، فقد انمازوا في تناولهم لدلالاته بدراسته ببعديه : اللغوي الداخلي ، والخارجي المقامي ، وقد أشاروا إلى قاعدة مهمة مضمونها إن أفضل طريقة للتفسير : هي تفسير القرآن بالقرآن ^(٢) ، وقد لخص السيوطي (ت ٩١١هـ) - رحمه الله - منهج المفسرين في ذلك فذكر أن «التفسير كشف معاني القرآن ، وبيان المراد منه ، سواء أكانت معاني لغوية أو شرعية ، بالوضع أو بقرائن الأحوال ، ومعونة المقام» ^(٣) . ومن هذا التعريف يمكننا تلخيص المحاور التي يتضمنها التعريف وهي :

١ . قراءة النص وفهمه ، وإدراك معانيه في ضوء لغته ، وعلاقات ألفاظه بعضها ببعض وهو ما عُرف بالسياق اللغوي .

٢ . النظر إلى الآية من خلال مقاصد القرآن «بيان مراد الآية» وهو ما يعرف بالسياق المقصدي ، وهو ما يتصل بمفهوم القصد ، وهو غاية المتكلم

(١) ينظر : علم الدلالة ، أحمد مختار عمر : ٦٨ .

(٢) ينظر : البرهان في علوم القرآن : ١٧٥ / ٢ .

(٣) التحرير في علم التفسير ، السيوطي : ٣٨ .

من الخطاب ، والفائدة التي يرجو إيلاغها للمخاطب ؛ لأن لا نص بدون قصد .

٣. الظروف والمواقف والأحوال التي ورد فيها النص القرآني ، أو نزل فيها ، أو قيل بشأنها ، وهو ما يعرف بالسياق الخارجي .

فالمفسرون كانوا على إدراك واع بالسياق ، فعدوه من أهم القرائن في الدلالة على مراد المتكلم ، وإقرار المعنى المراد دون غيره ، ورأوا كل قول لا يؤيده السياق لا يعول عليه ؛ ولذلك نجدهم يقولون مثلاً : والسياق يقتضي ذلك ، ولكن السياق أدل على المعنى ، وهذا أحسن وأقوى ، لأن السياق ... ، وتركيب السياق بأي ذلك ... وغير ذلك كثير . فالطبري (ت ٣١٠ هـ) مثلاً يشير إلى وجوب مراعاة سياق الكلام ، ويرى أنه لا يجوز « صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها من دلالة ظاهر التنزيل أو خبر عن الرسول تقوم به حجة » ^(١) ويذهب أبو حيان (ت ٧٤٥ هـ) إلى أن السياق هو الذي يفسر المضمرات ، ففي قوله تعالى : ﴿ حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴾ [ص : ٣٢] نجد الضمير في توارت يعود إلى مضمرة يفسره سياق الكلام والمعنى ^(٢) .

ولم يغفل الأصوليون « السياق » ، فقد أشاروا إلى أهميته في تحديد الدلالة وتوجيهها ، وأول من أشار إليه من الأصوليين الإمام الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) ، فقد أورده في رسالته وذكر أهميته في تحديد دلالات الألفاظ القرآنية ، وتفصيل مجملها ، وتخصيص عامها ، فهو يرى أن اللسان العربي قد يكون « عاماً ظاهراً ،

(١) جامع البيان : ٢٣ / ٦ .

(٢) ينظر : البحر المحيط : ١ / ١٩٦ .

يُرادُّ به العامُّ الظاهرُ ، ويُستغنى بأول هذا منه عن آخره ، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص ، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه ، وعاماً ظاهراً يراد به الخاص ، وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره ، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام ، أو وسطه ، أو آخره^(١) ، فهو يصرح بمصطلح السياق ويريد به طريقة تتابع الكلام وغرضه ، فضلاً عن تفريقه بين نوعين مهمين من النصوص عبرت عنهما الثنائية الدلالية : العام والخاص ، وهي من الثنائيات المهمة في دراسة النص ومعرفة دلالاته .

ويلمح إلى قضية مهمة من قضايا السياق دون أن يصرح بها وهي «سياق النص» ، في قوله : «وتبتدئ (أي العرب) الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره ، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله»^(٢) ، والذي يقصد به أن قراءة النص وفهمه يتم في ضوء علاقات ألفاظه بعضها ببعض ، إذ لا بد من مراعاة أول الكلام وآخره ، وربط ذلك كله بأحوال نزوله ، لبيان المعنى وإدراك علاقات الكلام بعضها ببعض بمعرفة أساليب النص القرآني ، وهذا ما نجده عند الأصوليين من بعده ، الذين جعلوا علم العربية ذا أهمية بالغة بالنسبة لهم فتوسعوا في موضوعاتها المختلفة بحثاً عن دلالة الألفاظ ، وأدلة الأحكام^(٣) ، ودلالة

(١) الرسالة : ٥٢ .

(٢) المرجع السابق : ٥٢ .

(٣) يذهب الغزالي (ت ٥٠٥هـ) إلى أن النحو «يفهم به خطاب العرب ، وعاداتهم في الاستعمال إلى حد يميز صريح الكلام ومجمله ، وحقيقته ومجازه ، وعامه وخاصه ، ومحكمه ومتشابهه ، ومطلقه ومقيد ، ونصه ونحوه ، ونصه ومفهومه» . ينظر : المستصفي =

الألفاظ عند الغزالي (ت ٥٠٥هـ) تفهم بإشارة الكلام ونحوه ، ويقسمها إلى خمسة أضرب منها ، الضرب الرابع «دلالة سياق الكلام» وهو «فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب من قوله تعالى : ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٍ وَلَا نَهْرُهُمَا﴾ [الإسراء : ٢٣] ... فإن قيل هذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى ، قلنا : لا حَجَرٌ في هذه التسمية ، لكن يشترط أن يفهم أن مجرد ذكر الأدنى لا يحصل هذا التنبيه ما لم يفهم الكلام ، وما سيق له ، فلو لا معرفتنا بأن الآية سَيِّقَتْ لتعظيم الوالدين واحترامهما ، لما فهمنا منع الضرب والقتل من منع التأفيف»^(١) .

السياق عند ابن القيم :

يعد ابن قيم الجوزية واحداً من علماء الأصول الذين أدركوا أهمية السياق في فهم المعنى ، وكان واعياً لدوره - أي السياق - في توجيه دلالات الألفاظ في النص القرآني ، فقد صرح بأن «السياق يرشد إلى تبين المجمل ، وتعيين المحتمل ، والقطع بعدم احتمال غير المراد ، وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة ، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم ، فمن أهمله غلط في نظره ، وغالط في مناظرته ، فانظر إلى قوله تعالى : ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾

= من علم الأصول : ٣٥٢ / ٢ . ويقول الأمدي (ت ٦٣١هـ) : «وأما علم العربية فلتوقف دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة ، وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة على معرفة موضوعاتها لغة من جهة الحقيقة والمجاز ، والعموم والخصوص ، والإطلاق والتقييد ، والحذف والإضمار ، والمنطوق والمفهوم ، والاقتضاء والإشارة ، والتنبيه والإيحاء ، وغير مما لا يعرف في غير علم العربية» . ينظر : الأحكام في أصول الأحكام : ٩ / ١ .

(١) المستصفى من علم الأصول ، الغزالي : ٢٦٤ .

[الدخان : ٤٩] ، كيف يدل على أنه الذليل الحقير^(١) . فهو يشير إلى أمرين مهمين مترابطين في الأداء الوظيفي وتحديد الدلالة وهما السياق اللغوي المحدد بوحدات تركيبية دلالية معينة كالآية وما سبقها أو لحقها من آيات أو كلمات ، والآخر سياق مقامي يوضح دلالة الآية متمثلاً بأسباب نزولها .

فالقارئ للنص ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾ لا يفهم من ظاهر ألفاظ العزيز الكريم إلا العزة والتكريم . وهذا خلاف المراد من قوله تعالى إذا أحطنا بما سبق الآية من آيات^(٢) ، وأسباب نزوله في إهانة أبي جهل يوم قتله ببدر^(٣) ، وقد جاء هذا السياق اللغوي وما معه من أسباب النزول ليتناسقا معاً في أداء دلالة النص حيث قطعت احتمال دلالة الظاهر إلى ما يتناسب مع قصدية قوله ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾ بما يعني الذليل الحقير . فيغدو كل تفسير لا يؤديه السياق لا عبرة فيه . وهذا ما أكدته الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) في قوله : «المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل ، وهذا معلوم من علم المعاني والبيان ، والذي يكون على بال من المستمع والمتفهم الالتفاف إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية ، وما اقتضاه الحال

(١) بدائع الفوائد : ٤ / ٢٢٢ .

(٢) إذ يقول تعالى : ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَتُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (٤٠) يَوْمَ لَا يَغْنِي مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئاً وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ (٤١) إِلَّا مَنْ رَحِمَ اللَّهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (٤٢) إِنَّكَ شَجَرَتُ الزُّقُومِ (٤٣) طَعَامُ الْأَثِيمِ (٤٤) كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ (٤٥) كَغَلِي الْحَمِيمِ (٤٦) خَذُوهُ قَاعَتِلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ (٤٧) ثُمَّ صُبُّوا قَوْلَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ (٤٨) ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾ [الدخان : ٤٠-٤٩] .

(٣) ذكر الواحدي (ت ٤٦٨هـ) أن الآية نزلت في أبي جهل حيث قال للنبي ﷺ : أنا أ منع أهل البطحاء وأنا العزيز الكريم ، فلما قتله الله يوم بدر وأذله ، غيره بكلمته وأنزل : ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾ ، ينظر : أسباب النزول : ١ / ٣٩٢ .

فيها ، لا ينظر في أولها دون آخرها ولا في آخرها دون أولها ، فإن القضية وإن اشتملت على جعل بعضها متعلق ببعض ، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد ، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر للكلام على أوله وأوله على آخره ... وقد يعينه على هذا القصد النظر في أسباب التنزيل^(١) .

فكلاهما يذهبان إلى أن إدراك المعنى إنما يتم بحسب اللغة وسياق النص ، وقصدية المتكلم ، لأن المراد عند الأصوليين تابع لقصد المتكلم وإرادته ، وهو ما ذهب إليه ابن القيم بقوله : «اللفظ الخاص قد ينتقل إلى معنى العموم بالإرادة ، والعام قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة ، فإذا دُعي إلى غذاء فقال : والله لا أتغذى ، أو قيل له نم ، فقال : والله لا أنام ... فهذه كلها ألفاظ عامة نقلت إلى معنى الخصوص بإرادة المتكلم التي يقطع السامع عند سماعها بأنه لم يرد النفي العام إلى آخر العمر»^(٢) .

فابن القيم إذ يصرف الدلالة هنا وفق قصدية المتكلم ، لأن فهم المتلقي للنص إنما يتعامل وفق سياقات المقام ، وصلته بدلالة الألفاظ ، وبمعاونة الدلائل العقلية والحالية في الكشف عن مراد المتكلم فيقول : «فمن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده ، والألفاظ لم تقصد لذواتها ، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم ، فإذا ظهر مراده ، ووضح بأي طريق كان عمل بمقتضاه سواء كانت بإشارة أو كتابة ، أو بإيائه أو دلالة عقلية ، أو قرينة حالية

(١) الموافقات في أصول الشريعة : ٤١٣ / ٣ .

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين : ٢٨٦ / ٢ .

أو عادة له مطردة لا يخل بها»^(١) ، فالنص عند ابن القيم لا يكفي في الدلالة على المعنى لوحده ، بل لابد من أدلة أخرى تتمثل بظروف الكلام وشخصية المتكلم وغير ذلك وهو ما تسميه بالموقف الكلامي .

وبذلك يكون ابن القيم قد نظر إلى أهمية السياق المقالي الذي يعتمد المعنى الوظيفي والقرائن المقالية الأخرى ، والمعنى المقامي «السياقي» الذي يوضح دلالة النص من خلال ظروف أداء المقال ، أو ما يسمى بقرائن الحال ، وطبق ذلك في تفسيره للنصوص القرآنية مشيراً إلى إخلال المعنى ما لم يؤخذ بقرائن الأحوال فمن مظاهر مراعاة السياق في فهم النص وتفسيره معرفة المناسبة بين ألفاظ الآية وأثر ذلك في الصياغة والدلالة ، ففي قوله تعالى : ﴿إِنَّكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۖ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾ [طه : ١١٨-١١٩] ، فمقتضى الظاهر يقتضي جمع النظيرين : الجوع مقابل الظمأ ، والعري مقابل الضحى ، لأن جمع النظائر من أساليب البديع في نظم الكلام ، لكن سياق المناسبة اقتضى غير ذلك يقول ابن القيم : «فمن له غوص في دقائق المعاني يتجاوز نظره قالب اللفظ إلى لب المعنى ، والواقف مع الألفاظ مقصور النظر على الزينة اللفظية ، فتأمل قوله تعالى : ﴿إِنَّكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۖ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾ ، كيف قابل الجوع بالعري ، والظمأ بالضحى ، والواقف مع القالب ربما يخيّل إليه أن الجوع يقابل بالظمأ ، والعري بالضحى . والداخل إلى بلد المعنى يرى هذا الكلام في أعلى مراتب الفصاحة والبلاغة ، لأن الجوع ألم الباطن ، والعري ألم الظاهر ، فهما متناسبان في المعنى ، وكذلك الظمأ مع الضحى ، لأن الظمأ موجب

لحرارة الباطن ، والضحي موجب لحرارة الظاهر ، فاقتضت الآية نفي جميع الآفات ظاهراً وباطناً^(١) ، فهو يشير إلى بديع التفريق بين النظائر الذي أوجبه المناسبة بين الجوع المتمثل بخلو الجسم عما يقيه تأله وهو الطعام ، والعري : وهو خلو ظاهر الجسم مما يقيه تأله وهو لفح الحر وقرص البرد ، والمناسبة بين الظماً وهو حرارة الباطن ، والشمس وهو حرارة الظاهر ، نفي جميع ما يصيب الإنسان من ظاهر الآلام وباطنها ، وهو ما لا يتحقق إلا بهذا التفريق بين النظائر .

ومن بديع المناسبة والطفها المناسبة بين : القسم والمقسم عليه في قوله تعالى : ﴿ فَلَا أَقْسَمُ بِمَوْقِعِ النُّجُومِ ۖ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّوَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ۖ ﴾ (٧٦) إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿ [الواقعة : ٧٥-٧٧] . ، فالمناسبة بين ذكر النجوم في القسم ، وبين المقسم عليه وهو القرآن من وجوه ، «أحدها : أن النجوم جعلها الله يهتدى بها في ظلمات البر والبحر ، وآيات القرآن يهتدى بها في ظلمات الجهل والغي ، فتلك هداية في الظلمات الحسية ، وآيات القرآن في الظلمات المعنوية ، فجمع بين الهدايتين ... والنجوم وآياته المشهودة المعينة ، والقرآن آياته المتلوة السمعية ، مع ما في مواقعها عند الغروب من العبرة والدلالة على آياته القرآنية ومواقعها عند النزول»^(٢) .

ومن أثر السياق في تفسيره للائتلاف والاختلاف بين الآيات ما ذكره في سر التأكيد وتعريف صفتي «السميع العليم» في قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّمَا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [فصلت : ٣٦] ، وتنكيرهما في قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّمَا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾

(١) بدائع الفوائد : ٤ / ١٢٢٨ .

(٢) بدائع التفسير : ٣ / ١١٥-١١٦ .

[الأعراف : ٢٠٠] ، فقال : «وامتاز المذكور في سورة فصلت بمزيد التأكيد ، والتعريف والتخصيص ؛ لأن سياق ذلك بعد إنكاره سبحانه على الذين شكوا في سمعه لقولهم وعلمه بهم ^(١) ... فجاء التوكيد في قوله : «إنه هو السميع العليم» في سياق هذا الإنكار ... وحسن ذلك أيضاً : أن المأمور به في سورة فصلت دفع إساءتهم إليه بإحسانه إليهم بقوله : ﴿وَمَا يُقَلِّفُهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُقَلِّفُهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ [فصلت : ٣٥] ، فحسن التأكيد لحاجة المستعين ، وأيضاً فإن السياق ها هنا لإثبات صفات كماله ، وأدلة ثبوتها وآيات ربوبيته وشواهد توحيده ، ولهذا عقب ذلك بقوله : ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَلْتَلُّ وَالنَّهَارُ﴾ [فصلت : ٣٧] . وقوله : ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً﴾ [فصلت : ٣٩] . فأتى بأداة التعريف الدالة على أن من أساءته «السميع العليم» ، كما جاءت الأسماء الحسنى كلها معرفة ، والذي في الأعراف في سياق وعيد المشركين وإخوانهم من الشياطين ، ووعد المستعيز بأن له رباً يسمع ويعلم ، وآلهة المشركين التي عبدوها من دونه ، ليس لهم عين يبصرون بها ولا آذان يسمعون بها فإنه سميع عليم وأهتهم لا تسمع ولا تبصر ولا تعلم ، فكيف تسوؤونها به في العبادة ، فعلمت أنه لا يليق بهذا السياق غير التنكير ،

(١) جاء في الصحيحين من حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال : «اجتمع في البيت ثلاثة نفر ، ... فقالوا : أترون الله يسمع ما نقول ؟ قال أحدهم : يسمع إن جهرنا ولا يسمع إن أخفينا ، فقال الآخر : إن سمع بعضه سمع كله ، فأنزل الله عز وجل ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَرُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ ^(٢) وَذَلِكَ ظَنُّكُمْ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرَدْتُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [فصلت : ٢٢-٢٣] ، ينظر : البخاري (٤٨١٧) ، ومسلم (٢٧٧٥) .

كما لا يليق بذلك غير التعريف ، والله أعلم بأسرار كلامه»^(١) .

ومن ذلك أيضاً دعوته المتلقي إلى التأمل في سر مجيء جمع سنبله على صيغة «سنابل» ، في قوله تعالى : ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة : ٢٦١] ، وعلى صيغ «سنبلات» في قوله تعالى : ﴿وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضِرَ وَأُخِرَ يَابَسَتِ﴾ [يوسف : ٤٣] ، ذلك لأن المقام في سورة البقرة مقام تكثير وتضعيف ، لا يناسبه إلا جمع الكثرة «سنابل» ، أما في سورة يوسف فجاءت على وزن جمع القلة «سنبلات» ؛ لأن السبعة قليلة والمقام لا يقتضي التكثير . ولذلك ختم آية البقرة باسمين من أسمائه الحسنی مطابقين لسياقها ، وهما الواسع العليم^(٢) .

وتطرد هذه الظاهرة : الإفراد والتثنية والجمع في القرآن الكريم لكثير من ألفاظه كالسما / السموات ، المشرق / المشرقان ، المشارق وغيرهما لتشكيل ظاهرة أسلوبية حظيت باهتمام ابن القيم ، الذي رأى في اختلاف المساقات التي ترد فيها هو المفضي إلى اختلاف أوضاعها اللغوية من ذلك مجيء لفظة «السما» مفردة في قوله تعالى : ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ﴾ [يونس : ٣١] ، ومجموعة في سورة سبأ : ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ﴾ [سبأ : ٢٤] ، وفي ذلك يقول ابن القيم : «هذا من أدق هذه المواضع ، وأغمضها ، وألطفها فرقاً ، فتدبر السياق تجده مقتضياً لما وقع ، فإن الآيات التي

(١) إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان : ١ / ١١٤ ، وينظر : بدائع التفسير ٢ / ٤١٨ - ٤١٩ .

(٢) ينظر : بدائع التفسير : ١ / ١٩٤ .

في سورة يونس سيقّت مساق الاحتجاج عليهم بما أقرّوا به ولم يمكنهم إنكاره ، من كون الرّب تعالى هو رازقهم ومالك أسماهم وأبصارهم ، ومدبراً أمورهم وغيرها ، ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ، فلما كانوا مقرّين بهذا كله حُسن الاحتجاج به عليهم ... والمخاطبون المحتج عليهم بهذه الآية إنما كانوا مقرّين بنزول الرزق من قبل هذه السماء التي يشاهدونها بالحسّ ، ولم يكونوا مقرّين ولا عالّمين بنزول من سماء إلى سماء حتى تنتهي إليهم ، ولم يصل علمهم إلى هذا ، فأفردت لفظ السماء هنا ، فإنهم لا يمكنهم إنكار مجيء الرزق منها ، ولا سيما والرزق ها هنا إن كان هو المطر ، فمجيئه من السماء التي هي السحاب ، فإنه يُسمى سماءً لعلوه ... والسحاب إنما هو مبسوط من جهة العلوّ لا في نفس الفلك ، وهذا معلوم بالمس فلا يلتفت إلى غيره ، فلما انتظم هذا السياق بذكر الاحتجاج عليهم ، لم يصلح فيه إلا أفراد السماء ... وأما الآية في «سبأ» ؛ فإنه لم ينتظم بها ذكر إقرارهم بما ينزل من السماء ، ولهذا أمر رسوله بأن يتولى الجواب فيها ، ولم يذكر عنهم أنهم هم المجيبون المقرون فقال تعالى : ﴿ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنْ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ ﴾ ولم يقول : سيقولون الله ، فأمر تعالى نبيه ﷺ بأن يجيب : بأن ذلك هو الله وحده ، الذي ينزل رزقه ، على اختلاف أنواعه ومنافعه من السموات السبع ، وأما الأرض ، فلم يدع السياق إلى جمعها في واحدة من الآيتين ، إذ يقرّ به كل أحد ، مؤمن وكافر ، وبر وفاجر^(١) .

ومن هذه الظاهرة الأسلوبية مجيء المشرق والمغرب في القرآن الكريم تارةً مفردتين ، وتارةً مثنيتين ، وتارةً مجموعين ، لاختصاص كل مقام بما يقتضيه من ذلك ، فمن مجيئها مجموعين قوله تعالى : ﴿ فَلَا أُقِيمُ رَبِّي الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ﴾ [المعارج : ٤٠] ،

ومن مجيئها مثنيين قوله تعالى : ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾ (٧) ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن : ١٧-١٨] ، ومن مجيئها مفردين قوله تعالى : ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾ [المزمل : ٩] ، يقول ابن القيم : «وأما وجه اختصاص كل موضع بما وقع فيه ؛ فلم أرَ أحداً تعرض له ولا فتح بابيه ، وهو بحمد الله بين من السياق ، فتأمل وروده مثنى في سورة الرحمن ، لما كان مَسَاقِ السُّورَةِ مَسَاقِ المَثَانِي المزدوجات ، فذكر أولاً نوعي الإيجاد وهما : الخلق والتعليم ، ثم ذكر سراجي العالم ومظهر نوره ، وهما : الشمس والقمر ، ثم ذكر نوعي النبات ؛ ما قام على ساق ، وما انبسط منه على وجه الأرض وهما : النجم والشجر ، ... ثم ذكر نوعي المشرقين ونوعي المغربين ، ثم ذكر بعد ذلك البحرين الملح والعذب .

فتأمل حسن تشية المشرق والمغرب في هذه السورة وجلالة وروده كذلك ، وقدّر موضعهما اللفظ مفرداً ومجموعاً تجد السمع ينبو عنه ، ويشهد العقل بمنافرتة للنظم .

ثم تأمل ورودهما مفردين في سورة المزمل لما تقدمهما ذكر الليل والنهار ، فأمر رسوله ﷺ بقيام الليل ، ثم أخبره أن له في النهار سبجاً طويلاً ، فلما تقدم ذكر الليل وما أمر به فيه ، وذكر النهار وما يكون منه فيه ، عقب ذلك بذكر المشرق والمغرب ، اللذين هما مظهر الليل والنهار ، فكان ورودهما مفردين في هذا السياق أحسن من التثنية والجمع ؛ لأن ظهور الليل والنهار بهما واحد ، فالنهار أبداً يظهر من المشرق ، والليل أبداً يظهر من المغرب .

ثم تأمل مجيئها مجموعين في سورة المعارج ، لما كان هذا القسم في سياق سعة ربوبيته وإحاطة قدرته ، والمقسم عليه هو : إذهاب هؤلاء والإتيان بخير منهم : ذكر المشارق والمغارب لتضمنها انتقال الشمس التي هي أحد آياتة الفصيحة الكبيرة ،

ونقله سبحانه لها وتصريفها كل يوم في مشرق ومغرب ، فمن فعل هذا كيف يعجزه أن يبدل هؤلاء ، وينقل إلى أمكتهم خيراً منهم ، ... فلا يليق بهذا الموضع سوى لفظ الجمع»^(١) . فابن القيم يتخذ من شعبة السياق المكاني المتمثل بعلاقة الآية الواحدة ضمن السورة بما قبلها وما بعدها من آيات ، ومن استحضار الوحدة النظامية للآيات التي تشكل من مجموع جزئياتها المتشابهة أو المتماثلة كلاً واحداً وصولاً إلى تحليل الظاهرة الأسلوبية ، وإدراك المعنى المقصود ، والصيغة الملائمة للنص . وهذا واضح في أقواله «وهو بحمد الله بين من السياق» ، أو «وهذا السياق أحسن من الثنية» . وقد يتوسع في ذكر السياق المكاني ليربطه بسورة أخرى من ذلك مجيء كلمة «المشرق» مجموعة في قوله تعالى : ﴿ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشْرِقِ ﴾ [الصفات : ٥] ؛ لأنها جاءت مع جملة المربوبات المتعددة ، وهي السموات والأرض وما بينهما ، فكان الأحسن مجيئها مجموعة لينتظم مع ما تقدم من الجمع والتعدد^(٢) . ومن هذه الظاهرة التي وقف عندها ابن القيم : ذكر الرياح في القرآن الكريم مفردة وجمعاً ، وجمع الظلمات وإفراد النور ، وجمع سبل الباطل وأفراد سبل الحق ، وجمع الشياطين وإفراد اليمين^(٣) . ولذلك يدعو المتلقي إلى النظر في أسرار الكتاب وعجائبه ، وموارد ألفاظه ، جمعاً وإفراداً ، وتقديماً وتأخيراً ، إلى غير ذلك من أسرارهِ^(٤) .

ومن الظواهر الأسلوبية التي تطرد في القرآن الكريم ظاهرة تقديم اللفظ

(١) بدائع الفوائد : ١ / ٢١٢-٢١٤ .

(٢) المرجع السابق : ١ / ٢١٤ .

(٣) ينظر : المرجع السابق : ١ / ٢٠٦-٢٠٨ .

(٤) ينظر : المرجع السابق : ١ / ٢٠٤ .

على غير العامل ، وهو تقديم يقتضيه المقام وسياق المقال ^(١) ؛ لأن من الكلم ما يتقدم حسب تقدم المعاني ، «والمعاني تتقدم بأحد خمسة أشياء : إما بالزمان ، وإما بالطبع ، وإما بالرتبة ، وإما بالسبب ، وإما بالفضل والكمال» ^(٢) . ومن ذلك تقديم : السميع على البصير أو العليم ، وتقديم الجن على الأنس ، والسماء على الأرض ، والليل على النهار ، والظلمات على النور ، وعاد على ثمود وغيرها ، ويسوق آراء العلماء في ذلك وخاصة ما قاله السهيلي مؤيداً بعضها ، وراداً على بعضها الآخر ليذكر فيها رأيه ^(٣) .

ومن ذلك تقديم السمع على البصر ، «فهو متقدم عليه حيث وقع في القرآن الكريم ، مصدراً أو فعلاً أو اسماً ، فالأول : كقوله تعالى : ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء : ٣٦] ، والثاني كقوله تعالى : ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه : ٤٦] . والثالث كقوله تعالى : ﴿إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [غافر : ٥٦] ، وقوله تعالى : ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء : ١٣٤] ، فأصبح بهذا من يقول : إن السمع أشرف من البصر ، وهذا قول الأكثرين» ^(٤) .

ويأخذ ابن القيم بالرأي الذي يذهب إلى تقديم السمع على البصر نسوقه على طوله لبيان ذلك فيقول : «ف قيل : تقديم السمع على البصر له سببان :

أحدهما : أن يكون السياق يقتضيه بحيث يكون ذكر هاتين الصفتين متضمناً للتهديد والوعيد ، كما جرت عادة القرآن بتهديد المخاطبين ، وتحذيرهم بما يذكره

(١) وهو المعروف بالتقديم للعناية والاهتمام ، ينظر : الكتاب لسيبويه : ١ / ٣٤ .

(٢) بدائع الفوائد : ١ / ١٠٧ .

(٣) المرجع السابق : ١ / ١٠٦ - ١١٣ .

(٤) المرجع السابق : ١ / ١٢٣ - ١٢٤ .

من صفاته التي تقتضي الحذر والاستقامة كقوله تعالى : ﴿ فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقرة : ٢٠٩] ، وقوله تعالى : ﴿ مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ [النساء : ١٣٤] . والقرآن مملوء من هذا ، وعلى هذا فيكون في ضمن ذلك أي أسمع ما يردون به عليك ، وما يقابلون به رسالاتي ، وأبصر ما يفعلون ، ولا ريب أن المخاطبين بالرسالة بالنسبة إلى الإجابة والطاعة نوعان :

أحدهما : قابلوها بقولهم : صَدَقْتَ ، ثم عملوا بموجبها .

والثاني : قابلوها بالكذب ، ثم عملوا بخلافها .

فكانت مرتبة المسموع منهم قبل مرتبة البصر ، فقدم ما يتعلق به على ما يتعلق بالمبصر ، وتأمل هذا المعنى في قوله تعالى لموسى : ﴿ إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾ [طه : ٤٦] ، هو يسمع ما يحييهم به ويرى ما يصنعه ، وهذا لا يعم سائر المواضع ، بل يختص منها بما هذا شأنه .

والسبب الثاني : أن إنكار الأوهام الفاسدة لسمع الكلام مع غاية البعد بين السامع والمسموع ، أشد من إنكارها لرؤيته مع بعده ...

وسبب ثالث : وهو أن حركة اللسان بالكلام أعظم حركات الجوارح ، وأشدّها تأثيراً في الخير والشر ، والصلاح والفساد ، بل عامة ما يترتب في الوجود من الأفعال إنما ينشأ بعد حركة اللسان ، فكان تقديم الصنعة المتعلقة به أهم وأولى ، وبهذا يعلم تقديمه على العليم حيث وقع ^(١) .

وقد يقتضي السياق المغايرة في ترتيب الألفاظ ، كتقديم الإنس على الجن

في قوله تعالى : ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّا أَن لَّنْ نَقُولَ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ [الجن : ٥] ، يقول ابن القيم : «فهذا يعرف سره من السياق ، فإن هذا حكاية كلام مؤمني الجن حين سماع القرآن ، كما قال تعالى ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرَيْنِ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾ [الجن : ١] ، وكان القرآن أول ما خوطب به الأنس ، ونزل على نبيهم ، وهم أول من بدأ بالتصديق والتكذيب قبل الجن ، فجاء قول مؤمني الجن : ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّا أَن لَّنْ نَقُولَ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ [الجن : ٥] بتقديم الإنس لتقدمهم في الخطاب بالقرآن ، وتقدمهم بالتصديق والتكذيب ، وفائدة ثالثة : هي أن هذا حكاية كلام مؤمني الجن لقومهم بعد أن رجعوا إليهم ، فأخبروهم بما سمعوا من القرآن وعظمته وهدايته إلى الرشـد ثم اعتذروا عما كانوا يعتقدونه أولاً بخلاف ما سمعوه من الرشـد ، بأنهم لم يكونوا يظنون أن الإنس والجن يقولون على الله كذباً ، فذكرهم الأنس هنا في التقديم ، أحسن في الدعوة وأبلغ في عدم التهمة ، فأنهم خالفوا ما كانوا يسمعون من الأنس والجن لما تبين كذبهم ، فبداءتهم بذكر الإنس أبلغ في نفي الغرض والتهمة ، وأنه لا يَظُن بهم قومهم أنهم ظاهروا الإنس عليهم ، فإنهم أول ما أقروا بتقوُّلهم الكذب على الله ، وهذا من ألطف المعاني وأدقها ، ومن تأمل موقعه في الخطاب عرف صحَّته» (١) .

وقد يكون تقديم الإنس على الجن لحكمة ، كما في قوله تعالى : ﴿لَمْ يَطْمِئِنُّ الْإِنسُ قَبْلَهُمْ وَلَا الْجَانُّ﴾ [الرحمن : ٧٤] ، وقد نبه ابن القيم إلى أن الحكمة تتمثل في «أن النفي تابع لما تعقله القلوب من الإثبات فيرد النفي عليه ، وعلم النفوس بطمُث الأنس ونفرتها من طمُثها الرجال هو المعروف ، فجاء النفي على مقتضى ذلك ،

(١) بدائع الفوائد : ١/ ١١٧-١١٨ ، ينظر : بدائع التفسير : ٣/ ٢٠٧ .

وكان تقديم الأنس في هذا النفي أهم»^(١).

ويقف ابن القيم عند التغير في تقديم السماء على الأرض تارة ، أو تقديم الأرض على السماء تارة أخرى ، ففي تقديم السماء على الأرض يرى أن السبب «هو أن غالب ما تذكر السموات والأرض في سياقات آيات الرب الدالة على وحدانيته وربوبيته ، ومعلوم أن الآيات في السموات أعظم منها في الأرض لسعتها وعظمتها ، وما فيها من كواكبها وشمسها ، وقمرها وبروجها ... التي الأرض وما فيها كقطرة من سعتها ، ولهذا أمر - سبحانه - بأن يرجع الناظر البصر فيها كرة بعد كرة ، ويتأمل من استواءها واتساقها ، وبراءتها من الخلل والفطور ، فالآية فيها أعظم من الأرض»^(٢).

أما تقديم الأرض على السماء في قوله تعالى : ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [يونس : ٦١] ، ذلك لأن السياق سياق تحذير وتهديد للبشر ، وإعلامهم أنه سبحانه عالم بأعمالهم دقيقها وجليلها ، وأنه لا يغيب عنه منها شيء ، اقتضى ذلك ذكر محلهم ، وهو الأرض قبل ذكر السماء^(٣) . وهكذا يقف عند تقديم السمع على البصر وعكسه ، والمال والبنين وعكسه ، والغفور على الرحيم وعكسه^(٤).

فهو لا يكتفي بالقول إن التقديم إنما كان للعناية والاهتمام فحسب ، بل يتخذ من السياق منهجاً في وضع الكلمات الموضع المناسب لإخراجه في صورة

(١) بدائع الفوائد : ١١٧/١ .

(٢) المرجع السابق : ١٣٠/١ .

(٣) ينظر : المرجع السابق : ١٣١/١ .

(٤) ينظر : المرجع السابق : ١٢٨-١٤٢ .

أبلغ وأوضح ، ليُطلع المتلقي على عظمة هذا الكلام وجلالته .

ولما كانت الكلمة معيناً من الدلالات التي لا تنضب ، وأنها تأتي في القرآن الكريم حالة أوجه دلالية متعددة ، يرى ابن القيم أنه لا ينبغي عزلها عن مساقاتها الواردة فيها ؛ لأن كل سياق هو الذي يحدد المعنى المراد . من ذلك ما ذكره من معاني «الفتنة» في تفسيره لقوله تعالى : ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة : ٢١٧] ، التي ترد بمعنى «الشرك» يدل عليها قوله تعالى : ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام ٢٣] ، أي : لم يكن مآل شركهم ، وعاقبته ، وآخر أمرهم ، إلا أن تبرؤوا منه ، وأنكروه ... وكما فتنوا عباده على الشرك ، فتنوا على النار ومنه قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا﴾ [البروج : ١٠] ، فسرت الفتنة هنا : بتعذيبهم المؤمنين وإحراقهم إياهم بالنار ، أما الفتنة التي تأتي مضافة إلى الله ﷻ ، أو يضيفها رسوله إليه ، كقوله تعالى : ﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾ [الأنعام : ٥٣] ، وقوله تعالى على لسان موسى : ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنِ شَاءَ وَتَهْدِي مَنْ شَاءَ﴾ [الأعراف : ١٥٥] ، فتلك بمعنى آخر ، وهي بمعنى : الامتحان والاختبار ، والابتلاء لعباده بالخير والشر ، بالنعيم والمصائب ، فهذه لون ، وفتنة المشركين لون ، وفتنة المؤمن في ماله وولده وجاره لون آخر ^(١) . ومن ذلك أيضاً معنى السيئات في قوله تعالى : ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [النساء : ٧٩] . والمراد بها هنا المصائب لا المعاصي ^(٢) ، ومعنى النجوم في قوله تعالى : ﴿فَلَا أَقْسَرُ مَوْقِعَ الْجُومِ﴾ [الواقعة : ٧٥] ، والمراد بها

(١) ينظر : بدائع التفسير : ١٧٣-١٧٤ .

(٢) ينظر : المرجع السابق : ١/ ٢٨٣-٢٨٤ .

منازل القرآن ونجومه ، لا مواقع النجوم المعروفة ^(١) . فكل كلمة تحمل دلالات متعددة ، ولا يميز بعضها من بعض إلا السياق الذي يتخذ منه منهجاً في الكشف عن دلالة الألفاظ ومعانيها ، وأصلاً من أصول التفسير الذي يجب الاعتماد عليها في تفسير كتاب الله ، والرد على منكري ذلك ، كإنكاره من يرى أن معنى «المثل» في قوله تعالى : ﴿وَأَيُّهُمُ أَتَمُّ أَنَا حَمَلْنَا ذِزْيَتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ﴾ (٤١) وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ ﴿٤٢﴾ [يس : ٤١-٤٢] ، هو سفن البر وهي الإبل ، وإنما معناها هنا سفن البحر ، وذلك لوجهين «أحدهما : أنها لا تسمى مثلاً للسفن ، لا لغةً ولا حقيقةً ، فإن المثليين ما سد أحدهما مسد الآخر ، وحقيقة المماثلة : أن يكون بين فُلك وفُلك لا بين جمل وفُلك . الثاني : أن قوله تعالى : ﴿وَلِنْ نَّشَأَنُغْرِقَهُمْ فَلَا صَرِيحَ لَهُمْ﴾ [يس : ٤٣] . عقب ذلك دليل على أن المراد الفلك التي إذا ركبوها قَدَرْنَا على إغراقهم ، فذكرهم بنعمه عليهم من وجهين :

أحدهما : ركوبهم إياها .

والثاني : أن يُسَلِّمهم عند ركوبها من الغرق» ^(٢) .

فهو يشير إلى المعنى الذي أراده «سفن البحر» من عدم وجود المماثلة بين : الفلك والإبل أولاً ، وبدلالة الآية اللاحقة ثانياً ، وهذا من أفضل الاحتجاج وأبينه لما ادعى خلاف ذلك ، فقد أسفر «المعنى المقصود بالسياق صُبْحُهُ ، وانجلى بحمد الله الإشكال ، وزال عن المعنى غطاء الإجمال» ^(٣) ، ليرجع المعنى الخاص للفظ «مثل» الواردة في النص القرآني ؛ وليقطع بعدم احتمال غير المراد . وبذلك يؤكد على ملابسات المقام وصلته بدلالة الألفاظ .

(١) ينظر : بدائع التفسير : ٣/ ١١٤-١١٥ .

(٢) بدائع التفسير : ١/ ٢٦٨-٢٦٩ .

(٣) المرجع السابق : ١/ ٢٦٨ .

ومن السياقات اللغوية اقتران الخبر ﴿فلهم أجرهم﴾ بالفاء في قوله تعالى :
﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِالْإِتِّمَاعِ وَالْإِخْفَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ
رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة : ٢٧٤] ، وتجريده منها في
قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ
لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة : ٢٧٧] ، إن جملة
الصلة الابتدائية الدلالة في الآية الأولى وقعت موقع جملة الشرط فاقتضى أن
يقترن جوابها بالفاء ، أما الآية الثانية فهي جملة ذات دلالة خبرية مؤكدة صورت
حال المؤمنين ، وتحقق تلك الصفات منهم مما يؤول إلى تحقق حسن عاقبتهم ،
وتحقق وعد الله لهم والمعنى : «أن الذي ينفق ماله لله ، لا يمين ولا يؤذي ، هو
الذي يستحق الأجر المذكور ، لا الذي لا ينفق ماله لغير الله ، ويمن ويؤذي بنفخته
فليس المقام مقام شرط وجزاء ، بل مقام بيان للمستحق دون غيره»^(١) . فأتى
بالخبر مجرداً من الفاء .

إن اقتران الجواب بالفاء جاء تنبيهاً على استحقاقهم الأجر على الإنفاق ؛
لأن المبتدأ اشتمل على صلة دلالتها العموم ، فضلاً عن استحقاقهم وسبب
ذلك . فكانت الفاء الحاملة معنى السببية والمناسبة لهذا المقام ، وهو مقام مغاير
لمقام الإخبار في الآية الثانية وهو مقام لا يقتضي الاقتران بالفاء .

ومن بديع السياق اللغوي حسن اقتران الألفاظ اقتراناً يتناسب مع المعنى
ففي قوله تعالى : ﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفَعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَعَةً
سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا﴾ [النساء : ٨٥] ، يقول ابن القيم : «وتأمل قوله تعالى في

الشفاعة الحسنة : «يكن له نصيب منها» ، وفي السيئة «يكن له كفل منها» ، فإن لفظ «الكفل» يشعر بالحمل والثقل ، ولفظ «النصيب» يشعر بالحظ الذي ينصبُّ طالبه في تحصيله ، وإن كان كلُّ منها يستعمل في الأمرين عند الانفراد ، ولكن لما قرن بينهما حسن اختصاص حظ الخير بالنصيب ، وحظ الشر بالكفل»^(١) ، فهو يرى باتحاد المعنى بين : نصيب وكفل عند الأفراد ، ولكن السياق يقضي إلى أن التفاوت يبقى قائماً بينهما ، ولا يمكن أن يقوم بعضها مقام بعض أو ينوب عنه ، وهذا يبدو واضحاً أيضاً في قوله تعالى : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة : ٣] ، حيث يقول : «تأمل كيف وصف الدين الذي اختاره لهم بالكمال ، والنعمة التي أسبغها عليهم بالتمام ، إيذاناً بأنه لا نقص فيه ولا عيب ولا خلل ، بل هو الكامل في حسنه ، وجلالته ، وصف النعمة بالتمام إيذاناً بدوامها واتصالها ، وأنه لا يسلبهم إياها بعد إذ أعطاهمهما . وتأمل حسن اقتران التمام بالنعمة ، وحسن اقتران الكمال بالدين ، وإضافة الدين إليهم ، إذ هم القائمون به المقيمون له ، وأضاف النعمة إليه ؛ إذ هو وليها ومسديها ، واللفظتان وإن تقاربتا وتواخيتا ، فبينهما فرق لطيف عند التأمل ، فإن الكمال أخص بالصفات والمعاني ، ويطلق على الأعيان والذوات ولكن باعتبار صفاتها وخواصها ... وأما الإتمام فيكون في الأعيان والمعاني ، ونعم الله أعيان وأوصاف ومعاني»^(٢) .

إن بيان أهمية اللفظة ودلالاتها اللغوية الخاصة وربطها بالسياق الذي وظفت فيه اللفظة المختارة ، وبيان أسباب اختيارها دون غيرها من مرادفات التي هي

(١) روضة المحبين : ٣٤٩-٣٥٠ .

(٢) بدائع التفسير : ٣١٢-٣١٣ .

من حقل دلالي واحد يدلل على امتلاكه ذوقاً أدبياً رقيقاً مكنه من إدراك المميزات الأسلوبية للتعبير القرآني .

إن ما فصلنا القول فيه يرتبط أغلبه بظواهر أسلوبية محددة تتمثل بتحليل جانب واحد من الآية ، لكننا نراه من جانب آخر يوظف كل المعطيات اللغوية والبلاغية والمعرفية في التفسير ليكشف عن كل البنى الأسلوبية التي تتضمنها الآية ، وننقل نصاً كاملاً على طوله لبيان جمالية تحليله لقوله تعالى : ﴿ هَلْ أَنتَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ ﴾ (٢١) إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ ﴿٢٥﴾ فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ ﴿٣٦﴾ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ ﴿٢٧﴾ [الذاريات : ٢٤-٢٧] ففي هذا ثناء على إبراهيم في وجوه متعددة :

أحدها : أنه وصف ضيفه بأنهم مكرمون ، وهذا على أحد القولين : إنه إكرام إبراهيم ، والثاني : إنهم المكرمون عند الله ، ولا تنافي بين القولين ؛ فالآية تدل على المعنيين .

الثاني : قوله تعالى : ﴿ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ ﴾ فلم يذكر استئذانهم ، هذا دليل على أنه ﷺ كان قد عرف بإكرام الضيفان واعتياد قراهم ، فبقي منزله مضيفة مطروقا لمن ورده ، لا يحتاج إلى الاستئذان بل استئذان الداخل دخوله ، وهذا غاية ما يكون في الكرم .

الثالث : قوله : «سلامٌ» بالرفع ، وهم سلموا عليه بالنصب ، والسلام بالرفع أكمل ، فإنه يدل على الجملة الاسمية الدالة على الثبوت وعدم التجدد ، والمنصوب يدل على الفعلية الدالة على الحدوث والتجدد .

الرابع : أنه حذف المبتدأ من قوله : «قوم منكرون» ، فإنه لما أنكرهم ولم يعرفهم احتشم عن مواجهتهم بلفظ ينفر الضيف لو قال : أنتم قوم منكرون ، فحذف المبتدأ هنا من ألطف الكلام .

الخامس : أنه بنى الفعل للمفعول وحذف فاعله وقال : «منكرون» ، ولم يقل : إنني أنكركم ، وهو أحسن في هذا المقام وأبعد من التنفير والمواجهة بالخشونة .

السادس : أنه راغ إلى أهله ليجيئهم بنزلهم ، والروغان هو الذهاب في اختفاء بحيث لا يكاد يشعر به الضيف ، وهذا من كرم رب المنزل المضيف أن يذهب في اختفاء بحيث لا يكاد يشعر به الضيف فيشق عليه فيستحي .

السابع : أنه ذهب إلى أهله فجاء بالضيافة ، فدل على أن ذلك كان معداً عندهم مهياً للضيفان ولم يحتج أن يذهب إلى غيرهم .

الثامن : «فجاء بعجل سمين» ، دلّ على خدمته للضيف بنفسه ، ولم يقل : فأمر لهم بل هو الذي ذهب وجاء به بنفسه ولم يبعثه مع خادمه ، وهذا أبلغ في إكرام الضيف .

التاسع : أنه جاء بعجل كامل ، ولم يأت ببعضه منه وهذا تمام كرمه ﷺ .

العاشر : أنه سمين لا هزيل ، ومعلوم أن ذلك من أفخر أمواهم ، ومثله يتخذ للاقتناء والتربية فأثر به ضيفانه .

الحادي عشر : أنه قرب به إليهم بنفسه ، ولم يأمر خادمه بذلك .

الثاني عشر : أنه قرب به إليهم ولم يقربهم إليه وهذا أبلغ في الكرامة أن يجلس

الضيف ، ثم يقرب الطعام إليه ويحمله إلى حضرته ، ولا تضع الطعام في ناحية ثم تأمر ضيفك بأن يتقرب إليه .

الثالث عشر : أنه قال : « ألا تأكلون » ، وهذا عرض وتلطف في القول ، وهو أحسن من قوله : كلوا أو مدوا أيديكم ونحوها ^(١) ...

لقد جمع ابن القيم في تحليله لهذه الآيات التي جمعت آداب الضيافة التي هي أشرف الآداب عدة معطيات أهمها :

الصفة ودلالاتها : « مكرمون » . والإعراب ودلالته : « سلام » ، « سلاماً » ، الحذف ودلالته : « قوم منكرون » ، والاستفهام ودلالته : « ألا تأكلون » ، والمعجم ودلالته : « دخلوا ، راغ ، جاء ، سمين » ، وهي معطيات تمثل العناصر الأساسية في التحليل ، وهي عناصر اعتمد عليها في تفسير للقرآن الكريم وإعجازه ، وبيان جماله الأسلوبي ، وأن كل واحدة منها جاءت في مقامها وسياقها الذي يقتضيه المعنى المراد .

نخلص من ذلك إلى أن ابن القيم كان على سعة اطلاع ودراية عالية بعلوم اللغة والبلاغة وعلوم الدين فضلاً عن المعارف العامة مكنته من دراسة النص القرآني دراسة متميزة .

ولما كان الخطاب القرآني موحد الدلالة اقتضى متليقاً وقارئاً نموذجياً لتحليله واستنباط معانية فكان ابن القيم نموذجاً لذلك .

إنه رسم لنا منهجاً يقوم على تتبع الألفاظ والتراكيب ودراستها ومحاولة تحليلها وفق مفاهيم : العدول الذي هو من أبرز المفاهيم الأسلوبية الحديثة ؛

إذ يقر بوجود مستويين لغويين متميزين ، أحدهما : أصل ، والآخر : خروج عن الأصل . وأن العدول يتحقق بالخروج عن الأصل لأهداف فنية ، وغايات جمالية ، ودلالات لطيفة بديعة ، كما أنه منه أسلوب ي يدعو المفسر والمتلقي إلى التأمل في جمالية النص .

ويتمثل المفهوم الثاني في منهجه بمفهوم السياق : الذي يمثل أداة معرفية مهمة في دراسة دلالة الألفاظ ، وصياغة التراكيب وفق سياقاتها ومقاماتها الواردة فيها ، ويكشف عن أهمية هذه السياقات والمقامات في تحديد المعاني ، وتوجيه دلالات الألفاظ ، وتوضيح المطلق ... وإنه من القرائن المهمة الدالة على مراد المتكلم وأن من أهمله غلط في نظره ، وغالط في مناظرته ، وإنه وقف عند السياق بنوعيه :

- اللغوي المتمثل بمستويات النص «النحوية والمعجمية والدلالية» .
- وغير اللغوي والتي يراد بها ظروف النص الخارجية ، وهي ما تسمى بسياقات الحال والمقام .
- فنظر في كل آية بخصوصها وسياقها الذي يفضي إلى معناها المراد من تلك القرائن والأحوال .

الفصل الرابع
أُسْلُوبِيَّةُ النَّظْمِ الْبَلَاغِيِّ عِنْدَ ابْنِ الْقَيِّمِ

ويتضمن ثلاثة مباحث :

- الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ : الْبُنَى الْأُسْلُوبِيَّةُ لِلتَّرَايِبِ النَّحْوِيَّةِ .
الْمَبْحَثُ الثَّانِي : دَلَالَةُ الْأَسَالِبِ الطَّلِبِيَّةِ .
الْمَبْحَثُ الثَّلَاثُ : أُسْلُوبِيَّةُ النَّظْمِ وَصُورُ الْبَيَانِ .

الْبَحْثُ الْأَوَّلُ

الْبُنَى الْأُسْرِيَّةُ لِلتَّرَاكِبِ النَّحْوِيَّةِ

ليست اللغة مجرد ألفاظ فحسب ، بل ألفاظ متشكلة في بنية لغوية ترمز إلى دلالات متعددة ، وإن أي بنية لها دالتان معاً : دلالة ظاهرة يحملها سطح الخطاب تمثل المستوى الإخباري للغة يفهم معناه من ظاهر لفظه يهدف إخبار المتلقي عن الحقيقة التي يجهلها . ودلالة مخفية لا تفهم بظاهر اللفظ فحسب بل يدلنا اللفظ على معناه الذي يقتضيه سياقه اللغوي وهو ما عبر عنه عبد القاهر بعبارة مختصرة «المعنى ومعنى المعنى» ، تعني بـ «المعنى» : المفهوم من ظاهر اللفظ الذي تصل إليه بغير واسطة ، و«معنى المعنى» : أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر»^(١) . فاللغة ليست مجرد رصف ألفاظ لا تعلق فيما بينها ، بل هي عبارة عن مجموعة من العلاقات الحية المتنامية ، وأن هذه العلاقات تظهر عن طريق الصنعة التي يستعان بها الفكر ، والروية ، والذوق^(٢) ، لنقلها من مستواها الإخباري إلى مستواها الإبداعية الذي لا يتحقق إلا ضمن الدائرة التركيبية ، أي «تجاوز القدرة اللغوية إلى الطاقة الإبداعية»^(٣) ، فالتركيب النحوي يمثل نظاماً لغوياً متكاملاً وباختلاف أشكاله اللغوية تظهر لنا احتمالات الصورة الكلامية التي يرتبط بعضها ببعض ، ويبقى النحو وسيلة أساسية من وسائل استغلال

(١) دلائل الإعجاز : ٢٥٨ .

(٢) الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني منهجاً وتطبيقاً : ٨٧ .

(٣) البلاغة العربية - قراءة جديدة - : ٩٨ .

الطاقة الكامنة للغة ومحاولة استخلاص الإمكانيات المتاحة من هذه الطاقة^(١). فتتشكل وحدات تركيبية كل وحدة تقوم بوظيفة أسلوبية ضمن بنيات أسلوبية مختلفة كالتقديم والتأخير، والحذف والذكر، والتعريف والتنكير، والفصل والوصل، والقصر، واستبدال الصيغ، والتكرار وغيرها، وكل بنية أسلوبية لها قيمة تعبيرية أخرى، لأنه من المحال مجيء تعبيرات بالخصائص والسمات نفسها. مع الأخذ بنظر الاعتبار أن كل تغيير في صور هذه التراكيب لا بد أن يكون ضمن ضوابط النحو وقوانينه من حيث الصحة والسلامة الإعرابية، وإلا تحولت التراكيب إلى حالة من الفساد والتعقيد الذي يختفي معه المعنى، لأنك «لست بواجد شيئاً يرجع صوابه إن كان صواباً، وخطؤه إن كان خطأً إلى النظم، ويدخل تحت الاسم، وإلا هو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه ووضع في حقه، أو عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه، واستعمل في غير ما ينبغي له، فلا ترى كلاماً قد وصف بصحة نظم أو فساداً أو وصف بمزية وفضل فيه إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة، وذلك الفساد، وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه، ووجدته يدخل في أصل من أصوله، ويتصل باباب من أبوابه»^(٢)، وتأتي الأسلوبية لدراسة هذه الصور كونها نتاجاً لغوياً «يمثل حلقة اتصال ثلاثية بين المتكلم والشيء الذي يرمز إليه بكلامه، والمتلقي لذلك التركيب»^(٣).

وستتناول في بحثنا هذا تتبع الجوانب الأسلوبية لصور التراكيب المتعددة

(١) البلاغة والأسلوبية، محمد عبد المطلب: ٤٩.

(٢) دلائل الإعجاز: ١١٧ - ١١٨.

(٣) البلاغة والأسلوبية، محمد عبد المطلب: ١٤٧.

البنى والأشكال التي وقف عندها ابن القيم ، إذ إن موقعية هذه البنى والعلاقات المتشكلة فيما بينها هو الذي يعطي لكل بنية هويتها المتميزة ، وقيمتها التعبيرية .

١ - بنية التقديم والتأخير :

من صور التراكيب التي اشترك في دراستها علماء النحو والبلاغة بنية التقديم والتأخير ، ذلك أن أول سمات التركيب النحوي في الجملة العربية تقديم المسند إليه على المسند في الجملة الاسمية ، والمسند على المسند إليه في الجملة الفعلية ، وأن فكرة الترتيب هذه لها علاقة بمفاهيم دلالية يمكن وصفها بالقرائن المعنوية ^(١) . التي هي جملة من العلاقات السياقية المعنوية التي تحكم بنية الجملة العربية (بنية الإسناد) ، وإنما يحدث التقديم والتأخير بين عنصري الإسناد (المسند إليه ، المسند) للإفادة من إمكانات تعبيرية في اللغة تتساقط بين طرفي الرسالة : المتكلم والمتلقي ، وما يخضع كل منهما إلى مؤثرات خارجية . وليس التقديم والتأخير منحصرًا في عنصري الإسناد ، وإنما « تتمتع أحياناً الفضلات بشيء من الحرية ... وفق مناسبات القول والحاجة له ومقتضى الكلام العربي الفصيح » ^(٢) .

ومن صيغ النظم الأسلوبية لأبنية التقديم والتأخير ما وقف عنده ابن القيم لما ورد من تقديم في قوله تعالى : ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة : ٥] .

فقد تضمنت الآية : تقديم العبادة على الاستعانة ، وتقديم المعبود والمستعان على الفعلين . ففي تقديم العبادة على الاستعانة يقول : ابن القيم : « تقديم العبادة على الاستعانة من باب تقديم الغايات على الوسائل ، إذ العبادة غاية العباد التي

(١) ينظر : اللغة العربية معناها ومبناها : ٢٠٣ .

(٢) الألسنية العربية : ٧٩ / ٢ .

خلقوا لها ، والاستعانة وسيلة إليها ... ولأن العبادة المطلقة : تتضمن الاستعانة من غير عكس ، فكل عابد لله عبودية تامة : مستعين به ، ولا ينعكس لأن صاحب الأغراض والشهوات قد يستعين به على شهواته ، فكانت العبادة أكمل وأتم ، ولهذا كانت قِسْمُ الربِّ «رب العالمين المذكور في بداية السورة» ، ولأن الاستعانة جزء من العبادة من غير عكس ، ولأن الاستعانة طلب منه ، والعبادة طلب له ، ولأن العبادة لا تكون إلا من مخلص ، والاستعانة تكون من مخلص وغير مخلص ، ولأن العبادة حقه الذي أوجبه عليك ، والاستعانة طلب العون على العبادة ، وهو بيان صدقته التي تصدق بها عليك ، وأداء حقه أهم من التعرض لصدقته» (١) ، فهو يشير إلى ارتباط دلالة ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ بعبودية الله ، وهو ما يتلاءم مع بداية السورة المتضمن حمد الله ، والثناء عليه وارتباط ﴿وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ بالعبد العابد المستعين بالله ، وهو ما ينسجم مع ما تبقى من السورة . فكل منهما جاء متلائماً مع الدلالة العامة لبداية السورة ونهايتها ، فضلاً عن انسجامه مع واجب العبد تجاه ربه ، إذ إن الإخلاص لعبادة الله والثناء عليه مقدم دائماً على الاستعانة به ، والتوكل عليه . وعن تقديم المعبود والمستعان على فعليهما ، يقول : «والمفعول إنما يتقدم على فعله قصداً إلى تعيينه ، وحرصاً على تمييزه من غيره ، وصرفاً للذهن عن الذهاب إلى غيره ، ولذلك تقدم في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ ؛ إذ الكلام وارد في معرض الإخلاص وتحقيق الوحدةانية ، ونفي عوارض الأوهام عن التعلق بغيره» (٢) ، وفيه أدبهم مع الله بتقديم اسمه على فعلهم ، وفيه شدة الاهتمام ، وشدة العناية به ، فضلاً عن الإيذان بالاختصاص المسمى بالحرص ، فهو في قوة لا نعبد إلا إياك ،

(١) بدائع التفسير : ٤٤١١ .

(٢) بدائع الفوائد : ٢٧٩ / ١ .

ولا نستعين إلا بك^(١). ويرى ابن القيم في ضمير جمع المتكلمين أثراً أسلوبياً زاد من فاعليته بنسبة التقديم هذه ، لأن المقام مقام عبودية وافتقار إلى الرب تعالى ، وإقرار بالفاقة إلى عبوديته واستعانتة وهدايته^(٢) .

ومن المتغيرات الأسلوبية داخل بنية التركيب تغيير موقع «الجار والمجرور» ، وهو تغيير ينتج عنه تغييراً في المعنى المطلوب من ذلك تقديم «الله» ، في قوله تعالى : ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران : ٩٧] ، ففي هذا التقديم فائدتان :

أحدهما : أنه اسم موجب للحج ، فكان أحق بالتقديم من ذكر الوجوب .
والثانية : من حيث إنه اسم لله ، وجب الاهتمام بتقديمه تعظيماً لحرمة هذا الواجب الذي أوجبه ، وتخويفاً من تضييعه إذ ليس ما أوجبه الله سبحانه بمثابة ما أوجبه غيره^(٣) .

وتأكيداً لوجوب هذا الركن يقف عند البنى الأسلوبية الأخرى التي يتضمنها النظم الدال عليه المتمثلة : بتقديم اسمه تعالى وإدخال لام الاستحقاق والاختصاص عليه ، ثم ذكر من أوجبه عليهم «الناس» بصيغة العموم الداخلة عليها حرف «على» ثم أبدل منه أهل الاستطاعة ، ثم نكّر «السييل» ، في سياق الشرط إيذاناً بأنه يجب الحج على أي سييل تيسّرت ، ثم اتبع ذلك بأعظم التهديد بالكفر ، ثم عظم الشأن وأكد الوعيد بإخباره باستغنائه عنه ، للإعلام بمقته له ،

(١) ينظر : بدائع التفسير : ٤٥ / ١ .

(٢) بدائع التفسير : ٤٥١ / ٢ .

(٣) ينظر : المرجع السابق : ٢٣٣-٢٣٤ .

وسخطه عليه ، وإعراضه بوجهه عنه ما هو من أعظم التهديد وأبلغه ، ثم أكد ذلك بذكر اسم «العالمين» عموماً ، دون أن يقول : فإن الله غني عنه ، لأنه إن كان غنياً عن العالمين كلهم فله الغنى الكامل التام من كل وجه عن كل أحد بكل اعتبار ، وذلك أدل على عظم مقتته لتارك حقه الذي أوجبه عليه ، ثم أكد هذا المعنى بأداة «إن» الدالة على التوكيد ^(١) . وبذلك ينجلي لنا دقة وعمق منهجه في التحليل والتعليل ولا سيما في آيات الأحكام قصد إقرار الحكم الشرعي وفرضيته الوارد في الآية فضلاً عن مناقشته للآراء التي لا يراها تتناسب مع قصدية الآية والحكم الذي تتضمنه .

ومن سياقات التقديم التي تفيد تأكيد المعنى وتحقيقه تقديم جواب الشرط على فعله في قوله تعالى : ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ [الفتح : ٢٧] ، فقد وقع فعل الشرط ماضياً عدولاً عن المستقبل ، لتنزيل الشرط بالنسبة إلى الجزاء منزلة الفعل الماضي ، تأكيداً للجزاء وتحقيقاً له ، ولأن القصد كان إلى دخولهم إلى المسجد الحرام وعنايتهم كلها مصروفة إليه ، وهمهم معلقة به ، وإنهم لم يكونوا يشكون في ذلك ولا يرتابون منه . وأكد هذا المعنى تقديم الجزاء على الشرط ، اعتناء بأمره وتجريداً للقصد إليه ، وبدل عليه أيضاً تأكيداً باللام المؤنونة بالقسم المضمر ، كأنه قيل : والله لتدخلن المسجد الحرام ، فهذا كله يدل على أنه هو المقصود المعنى به ^(٢) .

ومن أسرار التقديم والتأخير وبديع الخطاب الذي يقتضيه سياق السورة

(١) بدائع الفوائد: ١ / ٤٦٠ .

(٢) ينظر: بدائع الفوائد: ١/ ١٨٦- ١٨٧. وينظر: بدائع التفسير: ٢/ ٤٦٠.

دين ﴿الكافرون : ٦﴾ ، ففي أول السورة قدم ما يختص به على ما يختص بهم بقوله تعالى : ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ ﴿الكافرون : ٢﴾ ، فتقديم ذكر قسمه أولاً أحسن وأبلغ ، لأن فيه من التهكم بهم والنداء على سوء اختيارهم ، وقبح ما رضوه لأنفسهم من الحسن والبيان ما لا يوجد في ذكر تقديم نفسه ثانياً . فضلاً عن أن مقصود السورة ولبها ومفادها هو براءته ﷺ من دينهم ومعبودهم ، ولما كان المقصود ذلك بدأ به أول السورة ، ثم جاء قوله : ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ﴾ مطابقاً لهذا المعنى ، أي لا أشارككم في دينكم ، ولا أوافقكم عليه ، لأنه دين باطل ، فطابق آخر السورة أولها ^(١) .

وفي ضوء هذه الشواهد يكون ابن القيم قد بحث هذه الظاهرة الأسلوبية بحثاً خرج عن إطار المعيارية النحوية إلى منهج يعتمد التحليل الأسلوبي للكشف عن الدلالات المقصودة من النص ضمن السياقات الواردة فيها .

٢- بنية الحذف والذكر :

يقتضي النظام ذكر طرفي الإسناد : «المسند إليه/ المسند» ، فضلاً عن التكميلات التي يقتضيها الكلام : ولحاجة فنية يلجأ المتكلم إلى حذف أحد ركني الإسناد وما يلحق بهما ، لإيجاد دلالة يتطلبها سياق النص لا تتحقق بالذكر من ذلك ما مثل له ابن القيم لحذف المسند إليه في قوله تعالى : ﴿قَوْمٌ مُنْكَرُونَ﴾ ﴿الذاريات : ٢٥﴾ ، حيث حذف المبتدأ عدولاً عن قوله : أنتم قوم منكرون ، لأنه لما أنكرهم ولم يعرفهم احتشم عن مواجهتهم بلفظ ينفر الضيف لو قال : «أنتم» بذكر المسند إليه ، فضلاً عن بناء الفعل للمفعول فقال : «منكرون» ، عدولاً عن : «إني أنكركم» ، وهو أحسن في هذا المقام ، وأبعد من التنفير ، فجاء

(١) بدائع التفسير : ٣/ ٣٧٨ .

حذف المسند إليه في هذين الموضعين من ألطف الكلام وهذا ما سبق أن أكدّه عبد القاهر الجرجاني بقوله : «باب دقيق المسلك ، لطيف المأخذ ، عجيب الأمر ، شبيه بالسحر ، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر والصمت عن الإفادة أزيد من الإفادة ، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق ، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تبين» (١) .

ويقف ابن القيم عند ظاهرة أسلوبية تطرد في القرآن الكريم هي ظاهرة ذكر الفاعل وحذفه ، فعند ذكر أفعال الإحسان والرحمة والجود لاحظ إضافتها إلى الله سبحانه وتعالى ، وذكر فاعلها منسوبة إليه ، ولا يبنى الفعل معها للمفعول ، فإذا جاء إلى أفعال الجزاء والعقوبة حذف الفاعل وبنى الفعل معها للمفعول أدباً في الخطاب مع الله تعالى من ذلك قوله تعالى : ﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾ [الفاتحة : ٦] ، حيث ذكر النعمة مضافة إليه ، مع ذكر فاعلها . ولكنه لما ذكر الغضب حذف الفاعل وبنى الفعل للمفعول فقال : ﴿ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ﴾ [الفاتحة : ٧] .

وعلى منهجه المتمثل بالوقوف عند كل البنى التركيبية للنص لإجلاء سماته الأسلوبية يقف عند لطائف أخرى منها : أن نعمة الهداية تستوجب شكر فاعلها ، وأصل الشكر ذكر المنعم والعمل بطاعته ، وكان من شكره إبراز الضمير المتضمن لذكره تعالى الذي هو أساس الشكر . فكان في ذكره وإضافة النعمة إليه ما ليس في ذكر المنعم عليه ، فتضمن هذا اللفظ الأصلين وهما : الشكر والذكر . ومن دلالات النص أنه لما كانت الهداية من اختصاصه وحده دون أن يشركه أحد في نعمته اقتضى اختصاصه بها أن تضاف إليه فقال : ﴿ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾ أما الغضب فإن الله - سبحانه - غضب على من لم يكن من أهل الهداية وأمر عباده بمعاداتهم ، وذلك يستلزم غضبهم عليه ، موافقة لغضب ربهم عليهم ، فحذف فاعل الغضب

فقال ، «المغضوب عليهم» ، ليكون للمؤمنين نصيب من غضبهم على من غضب الله عليهم^(١) ، ومن هذه الظاهرة قوله تعالى : ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصِّيَامِ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بِالْبَيِّنَاتِ﴾ [البقرة : ١٨٧] ، فحذف الفاعل وبناء للمفعول ، لأن في ذكر الرّفث ما يحسّن منه أن لا يقترن بالتصريح بالفاعل^(٢) .

ومن صور التّغاير بين حذف المفعول وذكره قوله تعالى : ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السَّيْفَاةَ فِي رِجْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَتَتْهَا أَلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ (٧٠) ﴿قَالُوا وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقَدُونَ﴾ (٧١) ﴿قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ [يوسف : ٧٠-٧٢] ، يقول ابن القيم : «وتأمل حذف المفعول في قوله : ﴿إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ ليصح أن يضمن سرقته ف يتم التعريض ويكون الكلام صدقاً ، وذكر المفعول قوله : ﴿نَفَقْدُ صَوَاعَ الْمَلِكِ﴾ ، وهو صادق في ذلك فصدق معاً تعريضاً وتصريحاً ، وتأمل قول يوسف : ﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَن نَأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ﴾ ولم يقل : إلا من سرق - وهو أخصر لفظاً - تحريماً للصدق ، فإن الأخ لم يكن سارقاً بوجه ، وكان المتاع عنده حقاً فالكلام من أحسن المعارض وأصدقها»^(٣) .

فالمفعول المحذوف هو «يوسف» عليه السلام . والمعنى : إنكم لسارقون يوسف من أبيه إلا أنهم ما أظهروا هذا الكلام ؛ لأنه من المعارض^(٤) ، ولذلك يتحقق

(١) ينظر : بدائع الفوائد : ٢ / ٤٢٠ - ٤٢٢ . وينظر : بدائع التفسير : ١ / ٧٠ - ٧٢ .
 (٢) ينظر : بدائع الفوائد : ١ / ٢٠١ . وتنظر الآيات : الشعراء : ٧٨ - ٨٠ ، الجن : ١٠ ، الكهف : ٨٢ ، البقرة : ٢٧٥ ، الأنعام : ١٥١ ، النساء : ٢٣ ، المائدة : ٣٠ .
 (٣) بدائع التفسير : ٢ / ٧١ .
 (٤) ينظر : مفاتيح الغيب : ١٨ / ١٨٣ .

صدق المؤذن ، وتكون قصدية الحذف التعريض بهم ^(١) ، يؤيد ذلك قول سيدنا يوسف عليه السلام : ﴿أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَّعَيْنًا عِنْدَهُ﴾ عدولاً عن القول : إلا من سرق ؛ لأن الأخ لم يكن سارقاً ، وإنما المتاع كان عنده حقاً .

ومن الأثر الأسلوبي لحذف المفعول به ما يكون عنده إفادة التعميم وعدم التقيد بالفعل وعندما يكون الاهتمام منصباً على الفعل نفسه لا المفعول ، من ذلك قوله تعالى : ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا﴾ ^(١) وَالنَّشِيطَاتِ نَشْطًا ^(٢) وَالسَّيِّحَاتِ سَبْحًا ^(٣) فَالسَّيِّحَاتِ سَبْحًا ^(٤) فَالْمُدْرِيَاتِ أَمْرًا ^(٥) [النازعات : ١-٥] ، ويعلل ابن القيم حذف مفاعيل «نزع» و«نشط» ؛ «لأنه لو ذكر ما تنزع وتنشط لأوهم التقيد به ، وإن القسم على نفس الأفعال الصادرة من هؤلاء الفاعلين ، فلم يتعلق الغرض بذكر المفعول ... فكان نفس النزع هو المقصود لأعين المنزوع» ^(٦) .

ومن صور الحذف الذي كشف ابن القيم عن سرها البلاغي حذف العامل من البسملة ، ومن هذه الأسرار ؛ لأنه موطن لا ينبغي أن يتقدم فيه سوى ذكر الله ، وبحذفه تتحقق المشاكلة فيكون اللفظ في اللسان مطابقاً لمقصود الجنان وهو أنه كما تجرد ذكر الله في القلب تجرد ذكره في اللسان ، كما أن الحذف أبلغ ؛ لأن المتكلم بهذه الكلمة كأنه يدعي الاستغناء بالمشاهدة عن النطق بالفعل ، فكأنه

(١) التعريض : هو أن يطلق الكلام ويشار به إلى معنى آخر يفهم من السياق نحو قولك للمؤذي : المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ، تعريضاً بنفي صفة الإسلام عن المؤذي ، وكقوله :

إذا الجود لم يرزق خلاصاً من الأذى فلا الحمد مكسوباً ولا المال باقياً

ينظر : جواهر البلاغة : ٢٨٩ .

(٢) بدائع التفسير : ٢٤٨ / ٣ .

لا حاجة للنطق به ؛ لأن المشاهدة والحال دالة على أن الفعل وكل فعل فإنها هو باسمه - تبارك وتعالى - وتكون الدلالة بالصمت أبلغ من الدلالة بالنطق ^(١) .

ومن المتغيرات الأسلوبية لبنية الحذف حذف فاعل القول في قوله تعالى :

﴿ وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الزمر : ٧٥] ، والسر في حذفه لتعميمه وعدم تخصيصه بمعين ، بل كل أحد يحمده على ذلك الحكم الذي حكم فيه ، فيحمده أهل السموات وأهل الأرض ، والأبرار والفجار ، والإنس والجن ، حتى أهل النار . ولهذا السر حذف الفاعل في قوله ﴿ قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا ﴾ [الزمر : ٧٢] ، وقوله تعالى ﴿ وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ ﴾ [التحريم : ١٠] ، فكأن الكون كله نطق بذلك وقاله لهم ^(٢) ، فكأن مقام العموم هذا قد اقتضى حذف فاعل القول ؛ وهذه الظاهرة الأسلوبية تطرد فيه مشاهد يوم القيامة كما أشارت الآيات القرآنية إلى ذلك . ومن صور الحذف التي وقف عندها ابن القيم وذكر بلاغتها حذف المفعول به لإطلاق دلالة الفعل وتعميمها في ذكر الأعمال الصالحة ، وتيسير غاياتها ، من ذلك قوله تعالى : ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ۖ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ۖ فَسَنِيَرُهُ لِلْيُسْرَى ۖ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ۖ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ۖ فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَى ۖ ﴾ [الليل : ٥-١٠] ، فحذف مفعول «أعطى» و«اتقى» ، إرادة للإطلاق والتعميم ، أي : إعطاء ما أمر به وسمحت به طبيعته وطاوعته نفسه ... فيكون بمنزلة العين التي ينتفع الناس بشربه منها ، وسقي دوابهم وأنعامهم وزرعهم ، وهكذا الرجل المبارك ميسر للنفع حيث حل . والتقوى : اجتناب ما نهى الله تعالى

(١) ينظر : بدائع الفوائد : ٤٣ / ١ .

(٢) روضة المحبين : ٧٤ - ٧٥ . وينظر : بدائع التفسير : ٤٠٣ / ٢ .

عنه ، فتيسرت عليه أمور دنياه وآخرته ^(١) . فالأثر الأسلوبي لحذف المفعول به جاء في مقام العطاء المفتوح ، والتقوى الشاملة باجتناب ما نهى الله عنه ، فيكون اهتمام المتلقي منصباً على الفعل «أعطى» و«اتقى» ، وما اشتملت عليه من دلالات العلم والعمل ، والتقوى والتصديق ، وإتباع الهدى ودين الحق .

ومن صور الحذف والذكر التي تتغير دلالاتها بتغير مقاماتها التي ترد فيها «حذف الواو» في قوله تعالى : ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ۚ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ [الزمر : ٧١] ، وسر حذف الواو في قوله تعالى : ﴿فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ أنه فاجأهم وبغتهم عذابها ، وما أعد الله فيها ، فهم بمنزلة من وقف على باب لا يدري بما يفتح له من أنواع الشر إلا أنه متوقع منه شراً عظيماً وفاجأه ما كان يتوقعه ^(٢) . وذكرها في قوله تعالى : ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَىٰ الْجَنَّةِ زُمَرًا ۚ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ [الزمر : ٧٣] ، وهذا مقام إكرام لأهل الجنة وهو مغاير لمقام الذين كفروا ولما كانوا من تمام إكرامهم أن يجدوا الباب مفتوحاً فدخلوا الدار بلا انتظار ، فقال : ﴿وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ ، وهذا ما وعدهم فيه ^(٣) فلذلك جيء بالواو ، كأنه قيل : حتى إذا جاءوها وقد فتحت أبوابها ^(٤) . ويشير ابن القيم إلى دلالة حذف جواب الشرط في قوله : ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ فيقول : «وحذف الجواب تفخيماً لأمره وتعظيماً لشأنه على عادتهم في فتح الجوابات لهذا

(١) بدائع التفسير : ٣١٨/٣ - ٣١٩ .

(٢) ينظر : المرجع السابق : ٤٠١/٢ .

(٣) ينظر : المرجع السابق : ٤٠١/٢ .

(٤) ينظر : الكشف : ٣٢٥/٥ .

المقصد»^(١) ، وهو حذف يتلاءم مع مقام أهل الجنة ، فدل بحذفه على أنه شيء لا يحيط به الوصف .

نخلص من تحليلاته لبنية الحذف والذكر إلى اتصالها بقصدية المتكلم وغاياته من استخدام هذا الأسلوب ، وأن العدول عن أي منهما يفضي إلى فساد المعنى ؛ لأن كلاً منهما مرتبط بسياقه ومقامه الذي يتطلبه .

٣- بنية التعريف والتنكير :

يتبع القرآن منهجاً فريداً في اختيار الكلمة مراعيًا أبعادها الدلالية ، ثم في توظيفها في سياقها التركيبي ، فهي تتمتع بعناية واهتمام من لحظة الانتقاء إلى لحظة التوظيف النصي ، ومن أسس الانتقاء والتوظيف مراعاة هيئتها من حيث التعريف والتنكير ، وإن قصدية المنشئ من توظيفها في بنية التركيب معرفة أو منكرة ؛ لإثراء دلالة مخصوصة تخضع لمحددات السياق النصي يتجلى ذلك في فروق الإثبات في الخبر الذي ذكرها عبد القاهر الجرجاني بقولنا :

* زيد منطلق بالتنكير . * زيد المنطلق بالتعريف .

فكل تركيب له دلالة خاصة ، وفائدة لا تتحقق في الآخر ، وفي تلك الفروق يقول عبد القاهر : «اعلم أنك إذا قلت : «زيد منطلق» كان كلامك مع من لم يعلم انطلاقا كان ، لا من زيد ولا من عمر ، فأنت تفيده ذلك ابتداء ، وإذا قلت : «زيد المنطلق» ، كان كلامك مع من عرف أن انطلاقا كان ، إمّا من زيد ، وإمّا من عمرو ، فأنت تعلمه أنه كان من زيد دون غيره»^(٢) . فتوظيف النكرة هنا جاء للدلالة

(١) بدائع الفوائد : ٤٠١ / ٢ .

(٢) دلائل الإعجاز : ١٧٧-١٧٨ .

على جهل المتلقي بالفاعل (المنطلق)، وهي دلالة تقوم على العموم والشمول، لا تستطيع المعرفة أن تدل عليها؛ لكونها تفيد تخصيص فاعل الانطلاق. يقول الزمكاني: «قد يظن ظان أن المعرفة أجلى، فهي من النكرة أولى، ويخفى عليه أن الإبهام في مواطن خليك، وأن سلوك الإيضاح ليس بسلوك الطريق، وعلة ذلك أن النكرة ليس لمفردها مقدار مخصوص، بخلاف المعرفة، فإنها لواحد بعينه، يثبت الذهن عنده، ويسكن إليه»^(١).

لقد وقف ابن القيم عند القيم الأسلوبية للتعريف والتنكير في ضوء تحليله للآيات القرآنية ومن ذلك مجيء كلمة «الصراط» معرفة في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]، ومنكرة في قوله لنبينه ﷺ: ﴿وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ [الفتح: ٢]، وقوله تعالى: ﴿لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿وَأَجَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٨٧]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتُ رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ١٦١].

وفائدة تعريف «الصراط المستقيم» باللام هنا، لأن المراد هنا الدعاء بالهداية إلى صراط معين، الذي نصبه الله تعالى لأهل نعمته، وهو دين الإسلام الحق، الذي لا دين سواه، وجعله طريقاً إلى رضوانه وجنته، فالمطلوب أمر معين ومعروف، لا شيء مطلق منكر، واللام هنا للعهد الذهني، وهو أنه طلب الهداية إلى سر معهود، قد قام في القلوب معرفته، والتصديق به وتميزه عن سائر طرق الضلال، فلم يكن بد من التعريف. أما الآيات التي نكر فيها، فلأنها ليست في مقام الدعاء والطلب، وإنما هي في مقام الإخبار من الله تعالى عن هدايته إلى صراط مستقيم، وهداية رسوله ﷺ إليه، ولم يكن للمخاطبين عهد به ولم يكن

معروفاً لهم ، فلم يأت معرّفاً بلام العهد المشيرة إلى معروف في ذهن المخاطب قائم في خلده ^(١) . فجاء كل في مقامه وسياقه ، فلو جاء «الصرط المستقيم» منكرّاً لم يكن موافقاً ومناسباً لمقام الدعاء ؛ إذ ليس من المناسب أن يدعو الإنسان بما هو ليس معلوماً لديه ، فكانت اللام هنا للعهد العلمي ، وجاء التنكير مناسباً لسياقات الآيات التي جاء فيها ؛ لأنها جاءت في مقام مغاير لمقام الدعاء والطلب ، وهو مقام الإخبار عن طريق لم يكن معروفاً لهم ، فالأصل فيها أن تساق بطريق التنكير ، وإن كانت تحمل في طياتها معنى التعظيم .

ونظير ذلك مما استوقف ابن القيم في تباين الدلالة بين التنكير والتعريف لذات اللفظة وفق مقتضيات الحال مجيء لفظة «الفاحشة» معرفة في قوله تعالى : ﴿أَتَأْتُونَ الْفَحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ (٨٠) إِنَّكُمْ لَأَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴿ [الأعراف : ٨٠-٨١] ، ومنكرة في قوله تعالى : ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء : ٣٢] ، يقول ابن القيم : من تأمل قوله سبحانه : ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً﴾ ، وقوله في اللواط : ﴿أَتَأْتُونَ الْفَحِشَةَ﴾ ، تبين له تفاوت ما بينهما ، وأنه سبحانه نكّر «الفاحشة» في الزنا ، أي : هو فاحشة من الفواحش ، وعرفها في اللواط ، وذلك يفيد أنه جامع لمعاني اسم الفاحشة ، ... أي أتأتون الخصلة التي استقر فحشها عند كل أحد ، فهي لظهور فحشها وكماله غنية عن ذكرها بحيث لا ينصرف الاسم إلى غيرها ... ثم أكد سبحانه بشأن فحشها بأنها لم يعملها أحد من العالمين قبلهم فقال : «ما سبقكم بها من أحد من العالمين» ، ثم زاد في التأكيد لأنه صرح بما تشمئز منه القلوب ، وتنبو عنه الأسماع وتنفر منه الطباع أشد نفرة وهو إتيان الرجل رجلاً مثله

(١) بدائع التفسير : ١ / ٦٧ - ٦٨ .

ينكحه كما ينكح الأنثى ... فتأمل : هل جاء مثل ذلك أو قريب منه في الزنا»^(١) ، والسياق واضح في فاحشة اللواط ، في الاستفهام في «أتأتون» إنكاري توبيخي ، والإتيان المستفهم عنه مجاز في التلبس ، والتأكيد بـ«إن» و«اللام» في «إنكم لتأتون» كناية عن التوبيخ ، وقوله «من دون النساء» زيادة في التفضيع ، ووصف الإسراف في الجملة الاسمية «بل أنتم قوم مسرفون» ، للدلالة على ثبوتها فيهم فضلاً عن معنى الإسراف الذي يعني مجاوزة الحد^(٢) . وهذا ما لا نجده في فاحشة الزنا ، فجاء كل منهما في سياقه ومقامه على أبلغ وجه وأدقه .

ومن التعريف ما يرجع حسن بيانه ، وقوة روعته إلى ما يكتنفه من إبهام يفضي إلى دلالة إضافية من ذلك قوله تعالى : ﴿ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴾ [النجم : ١٠] ، فجاء التعريف باسم الموصول «ما» لإبهام ما أوحى إليه ، فإن الإبهام قد يقع للتعظيم ومنه قوله تعالى : ﴿ فَغَشِيَهُمْ مِّنَ اللَّيْلِ مَا عَاشَيْهِمْ ﴾ [طه : ٧٨] ، أي : أمر عظيم فوق الصفة^(٣) ، كما تأتي النكرة في سياق التعظيم في قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ ﴾ [القلم : ٣] يقول ابن القيم : «ونكر الأجر تنكير تعظيم ... وهو كثير ، وإنما كان التنكير للتعظيم ، لأنه صور للسامع بمنزلة أمر عظيم لا يدركه الوصف ، ولا يناله التعبير»^(٤) .

(١) بدائع التفسير : ٤١٠ / ١ - ٤١١ .

(٢) ينظر : التحرير والتنوير : ٨٩ / ١٥ .

(٣) بدائع التفسير : ٦٩ / ٣ ، ٢٨١ / ٣ ، و ٣٨٩ / ٣ .

(٤) بدائع التفسير : ١٨٣ / ٣ . ولزيد من الشواهد التي أشار إليها تنظر : الآية ١١٣

آل عمران تنكير (عبرة) ، والآية (٢٤٨) البقرة تنكير (آية) ، والآية (٢١) الزمر تنكير (ذكرى) ، والآية (٣١) النبأ تنكير (مفازاً) ، والآية (٤٠) ص تنكير (زلفا) .

ومن دلالات «التنكير» : التنويع والتعظيم ، كما في قوله تعالى : ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكَنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة : ٧٢] ، فقد جاء كلمة «رضوان» نكرة مخبراً عنه أكبر من كل ما وعدوا به ، فأيسر شيء من رضوانه أكبر من الجنات وما فيها من المساكن الطيبة وما حوته ^(١) ، وجنس الرضوان يدل على التنويع والتعظيم ، لأن رضوان الله أصل لجميع الخيرات ولا يتحقق شيء إلا برضاه . ولهذا لما يتجلى الله لأوليائه ويمنيهم ، أي شيء يريدون ؟ «فيقولون : ربنا وأي شيء نريد أفضل مما أعطيتنا ، فيقول : تبارك وتعالى : إن لكم عندي أفضل من ذلك أحل عليكم رضواني فلا أسخط عليكم بعده أبدا» ^(٢) .

وبذلك يتبين لنا قدرة ابن القيم على رصد سياقات التعريف والتنكير وتحليلها تحليلاً أسلوبياً للكشف عن دلالاتها وهي دلالات متنوعة جاءت للتخصيص ، والإيهام ، والتعظيم ، والتكثير تضمنها النظم القرآني .

٤ - بنية الفصل والوصل :

الفصل في البلاغة أو الكلام ترك عطف بعض الجمل على بعض ، والوصل عطف بعضها على بعض ^(٣) .

ويعد الفصل والوصل ظاهرة أسلوبية مهمة وظيفتها إيضاح دلالات

(١) بدائع الفوائد : ٣١٩ / ٢ . وذكر شواهد أخرى لهذه الدلالة . ينظر : بدائع التفسير :

١ / ١٦٥ الآيات البقرة : الآية ١٧٩ ، آل عمران الآية (١٣٣) ، النجم الآية (٤) .

(٢) أخرجه البخاري رقم (٦٥٤٩) ، ومسلم رقم (٢٨٢٩) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه .

(٣) ينظر : معجم المصطلحات البلاغية : ١١٨ / ٣ .

التركيب المتعاطفة بواسطة حروف العطف ، فتظهر فاعليتها الأسلوبية لما تؤديه هذه الحروف من مهمة في ترابط أجزاء التراكيب وتناسق معانيها فتحدث فيها فروقاً خفية ، يدق مسلكها ، ويغمض معناها ^(١) ، فترى حالها مع ما قبلها حالة من يعطف إلى ما قبله ، ثم نراها وقد وجب ترك العطف ، لاختلاف الحال والمقام ولتأمل ذلك في موقعية الواو وأثر حذفها في عكس المعنى المراد عندما سأل أبو بكر الصديق رضي الله عنه رجلاً : «هل تتبع هذا الثوب . قال : لا ، عافاك الله . فقال أبو بكر : لقد علمتم لو كنتم تعلمون قل : لا وعافاك الله» ^(٢) ، فأثر الواو هنا بين ، لأن حذفها حول المعنى من الدعاء للمخاطب إلى الدعاء عليه ، وهو عكس ما يقتضيه المقام ، فمجيء الوصل بين الجملتين واجب مع أن الأصل فيها الفصل ، لاختلافهما بين الإنشاء والخبر ، لدفع إيهام غير المراد من معنى الدعاء . كما أن انعدام المناسبة ، واختلاف الدلالة يفضي إلى ترك العطف فيحقق للتركيب فاعلية أسلوبية تجعلنا نحصل على معنيين وليس معنى واحداً كما في قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّمَا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴾ [البقرة : ١٤-١٥] ، فقوله : ﴿ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ جاء مفصلاً غير معطوف على ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴾ ، «لأن هذا حكاية عنه ، أنهم قالوه ، وليس بخبر من الله تعالى ، وقوله تعالى ﴿ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ خبر من الله تعالى ، أنه يجازيهم على كفرهم واستهزائهم ، وإذا كان كذلك كان العطف ممتنعاً ، لاستحالة أن يكون الذي هو خبر من الله تعالى معطوفاً على ما هو حكاية

(١) ينظر : دلائل الإعجاز : ٢٢٢ .

(٢) البيان والتبيين : ١ / ٢٦١ .

عنه»^(١) ، فالمانع من الوصل هنا لأن للأولى حكم لا يجوز إعطاؤه للثانية ، فلا يلزم من ذلك اختصاص استهزاء الله بهم بوقت خلوهم إلى شياطينهم ، والواقع أن استهزاء الله بهم غير مقيد بوقت من الأوقات ففاعلية الفصل الأسلوبية هنا تجلت بإبطال معنى الجملة الأولى ، أو بالإضراب عن معناها ، لتباين القائلين للجمل ، وعدم فاعلية استهزاء المنافقين بالمؤمنين ، لأنه استهزاء لا يكون إلا بزمن محدد ، بينما فاعلية استهزاء الله بهم أقوى وأثبت ودائم . «فهو استئناف في غاية الجزالة والفخامة ، وفيه أن الله هو الذي يستهزئ بهم الاستهزاء الأبلغ ، الذي ليس استهزأؤهم إليه باستهزاء ، ولا يأبه له في مقابلته ، لما ينزل بهم من النكال ، ويحل بهم من الهوان والذل ، وفيه أن الله هو الذي يتولى الاستهزاء بهم ، انتقاماً للمؤمنين ، ولا يحوج للمؤمنين أن يعارضوهم باستهزاء مثله»^(٢) .

لقد أدرك ابن القيم الوظيفة الأسلوبية للفصل والوصل وأثر هذه الوظيفة في معرفة وحدة التركيب ، وحسن التأليف وصولاً إلى الدلالة الأبلغ تلك الدلالة التي تحدد جمالية النص القرآني وإعجازيته . وقد يتخذ ابن القيم من جدلية التناسب والتغاير سبيلاً للكشف عن احتمالية أحقية الفصل أو الوصل فكلاهما يمثلان سمة جمالية بارزة في سياقهما ومقامهما . من ذلك ما ذكره في أسماء الله تعالى إذ وجد أنها في الغالب تأتي بغير عطف في القرآن الكريم نحو : السميع العليم ، العزيز الحكيم ، الغفور الرحيم ، الملك القدوس ، السلام المؤمن وغيرها ، وأنها جاءت معطوفة في موضعين :

أحدهما : في أربعة أسماء وهي ﴿الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد : ٣] .

(١) دلائل الإعجاز : ٢٣٢ .

(٢) الكشف : ١٨٥ / ١ .

والثاني : في بعض الصفات بالاسم الموصول مثل قوله تعالى : ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ۖ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ۖ﴾ (٢) وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى ﴿ [الأعلى : ٢-٤] (١) .

ففي بيان جمالية هذه الظاهرة يؤيد رأياً للسهيلي الذي يذهب إلى أن تناسب معاني تلك الأسماء وقرب بعضها من بعض ، وأن المعنى الثاني يدركه المخاطب من المعنى الأول ، فإذا ذكرت صفة المغفرة انتقل الذهن إلى الرحمة وكل ذلك يفضي إلى ترك العطف . أما العطف في الأسماء الأربعة ، فلأنها ألفاظ متباينة المعاني ، متضادة الحقائق في أصل موضوعها ، متفقة المعاني متطابقة في حق الله فتحقق الوصل بالواو لقطع توهم المخاطب ألا يكون غيره موصوفاً بوجود هذه المتباينات فيه في آن واحد ، وأن هذه المتباينات عند موصوف غير الله . فكان الوصل ها هنا أحسن من تركه لهذه الحكمة (٢) . ويعقب على ذلك دون أن يعترض أو يرد فيقول : «وأحسن منه أن يقال : لما كانت هذه الألفاظ دالة على معاني متباينة ، وأن الكمال في الاتصاف بها على تباينها أتى بحرف العطف الدال على التغاير بين المعطوفات ، إيذاناً بأن هذه المعاني مع تباينها فهي ثابتة للموصوف بها ، ووجه آخر وهو أحسن منهما وهو : أن الواو تقتضي تحقيق الوصف المتقدم وتقريره ، فيكون في الكلام متضمناً لنوع من التأكيد من مزيد التقرير ... وتوكيد لا يحصل بدونه ، تدرب به توهم الإنكار ، وإذا عرفت هذا فالوهم قد يعتريه إنكار لاجتماع هذه المتقابلات في موصوف واحد فإذا قيل : هو الأول ، ربما سرى الوهم إلى أن كونه أولاً يقتضي أن يكون الآخر غيره لأن الأولية والآخرية من المتضائفات . وكذلك «الظاهر والباطن» ، إذا قيل : هو الظاهر ربما سرى الوهم إلى أن الباطن مقابله ، فقطع هذا الوهم بحرف العطف

(١) تنظر : سورة الزخرف : الآية (٢-١٠) .

(٢) ينظر : نتائج الفكر : ٢٣٩ ، بدائع الفوائد : ١ / ٣٣٢ .

الدال في الأولية هو الموصوف بالآخرية فكأنه قيل : هو الأول وهو الآخر لا غيره ، وهو الظاهر وهو الباطن لا سواء ، فتأمل ذلك فإنه من لطيف العربية ودقيقها^(١) فالأثر الأسلوبي للواو يتمثل بدلالاتها على التخصيص والجمع بين صفتي : الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وتأكيد ثبوتها في موصوف واحد هو الله على الرغم من تغايرهما ، يؤكد ذلك القصر المتحقق بتعريف جزأي الجملة فكأنه : هو الأول وهو الآخر لا غيره ، وهو الظاهر وهو الباطن لا سواء ، وبذلك يكون ابن القيم قد أعطى دلالات إضافية للواو هو التخصيص والتأكيد فضلاً عن دلالة الجمع المطلق بين المتعاطفين الذي ذكرها النحاة .

وتتلاحم الجمل في حالتي الوصل والفصل وبخاصة في « كمال الاتصال » ، عندما تكون الجملة الثانية مرتبطة بالأولى ارتباطاً شديداً لا يقوم على امتزاجهما فحسب ، بل يتجاوز ذلك إلى حد أن تكون قصدية المخاطب هو الجملة الثانية وإنما قبلها تمهيد لها ، وهذا ما وقف عنده ابن القيم في تحليله لقوله تعالى : ﴿إِنِّي وَجَدْتُ أَمْرَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ۝ وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنُ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ۝﴾ [النمل : ٢٣-٢٤] ، فقد كشف الهدد في الآية الأولى ﴿إِنِّي وَجَدْتُ أَمْرَةً تَمْلِكُهُمْ﴾ عن حقيقة الخبر كشفاً مؤكداً بأداة التأكيد «إني» مخبراً عن شأن هذه المرأة ، بأنها أوتيت من كل شيء ، ولها عرش عظيم ومخبراً بإياه بما يدعوهم إلى قصدهم وغزوهم في عقر دارهم فقال ﴿وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ فحذف أداة العطف ، وجاء بها مستقلة غير معطوفة على ما قبلها إيذاناً بأنها هي

المقصودة ، وما قبلها توطئة لها ^(١) .

فأسلوبية الفصل تجسدت بهذا التلاؤم والتناسق بين الجملتين من دون أداة إذ جاءت الجملة الأولى لبيان حقيقة الخبر ، والثانية لتأكيدهِ وإقرار معانيهِ ، وإنكاراً لعبادتهم الشمس وسجودهم لها وهو ما أراد أن يوصله المهدد إلى سليمان عليه السلام .

ومن صور التغاير والتشاكل التي يتقضي بها الوصل وتقتضي بعضها الآخر الفصل قوله تعالى ﴿ غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ ﴾ [غافر : ٣] .

فجيء بالواو في الوصفين الأولين دون الآخرين ، فالذي حسن العطف في الوصفين الأولين التغاير الظاهر بينهما ، فلكل واحد منهما حكمة فقله : ﴿ غَافِرِ الذَّنْبِ ﴾ يتعلق بالإساءة والإعراض وهو المغفرة ، وقوله : ﴿ وَقَابِلِ التَّوْبِ ﴾ يتعلق بالإحسان والإقبال على الله ، والرجوع إليه وهو التوبة . وأما الأثر الأسلوبي لترك العطف في الوصفين الآخرين : ﴿ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ﴾ . وذلك للدلالة على اجتماع هذه الأمرين في ذات الله تعالى وأنه حال كونه شديد العقاب فهو ذو الطول ، وطول لا ينافي شدة عقابه بل هما مجتمعان له ^(٢) .

وفي ضوء هذه الشواهد يكون ابن القيم قد عالج هذه الظاهرة سواء بين المفردات أو بين الجمل ، وهي ظاهرة ترتبط بنظام العلاقات بين التراكيب ، وكيفية ترابط ألفاظها لبناء بنية تركيبية تظهر فيها القيم الأسلوبية في ضوء معرفة أجزاء الكلام وترتيب الألفاظ ومعانيها حسب السياق والمقام ، وأن فقدان هذا التناسب والترابط يفضي إلى فساد النظم وقبح الكلام .

(١) ينظر : بدائع التفسير : ٢ / ٢٨٣ .

(٢) ينظر : بدائع الفوائد : ٢ / ٤٠٤ .

٥- بنية القصر :

القصر هو تخصيص شيء بشيء بطريق مخصوص ، وهو أسلوب لطيف يحمل في مضامينه أسرار النظم الذي عني البلاغيون والمفسرون بالكشف عنها ، ومنها تخصيص المعنى وإثباته بشيء ونفيه عن كل ما عداه فقولنا : « لا إله إلا الله » ، « تضمن نفي الإلهية عما سوى الله ، وإثباتها له بوصف الاختصاص ، فدلالتها على إثبات الإلهية أعظم من دلالة قولنا : « الله إله » ، ولا يستريب أحد من هذا البتة »^(١) ، فالسر فيما ذهب إليه ابن القيم أن بنية القصر يتحقق بها وقوع معنيين متلازمين : النفي / والإثبات مرة واحدة ، فهي جملة أقامت مقام جملتين جملة إثبات « الله إله » ، وجملة النفي « لا إله سواه أو غيره » ، فهي بقوة جملتين ؛ لذلك عدل المتكلم من الإخبار إلى القصر ، ليكون النفي شاملاً لكل ما عدا المذكور ، وإن التخصيص فيه ينفي الاشتراك ، وهو ما عرف عند البلاغيين بالقصر الحقيقي^(٢) . والحقيقة الثانية التي تضمنها تحليل ابن القيم لهذه البنية هي إفراغ حقيقة الألوهية في قالب متين (النفي والاستثناء) لتقريبها وتوكيدها في نفس المتلقي بهذه الصيغة الحاسمة ، لكي لا يدع مجالاً للشك فيها أبداً ، وهو ما ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني بقوله : « وأما الخبر بالنفي والإثبات نحو : ما هذا إلا كذا ، وإن هذا إلا كذا ، فيكون للأمر ينكره المخاطب ويشك فيه »^(٣) عليه لا يتحقق الرد على ذلك إلا من خلال بنية النفي والإثبات التي يجب استعملها في حالة الرد على كلام سابق رد لا يستريب أحد منه البتة على حد قول ابن القيم .

(١) ينظر : بدائع الفوائد : ٣ / ٩٢٦ .

(٢) القصر الحقيقي هو « أن يختص المقصور بالمقصود عليه بحسب الحقيقة لا يتعداه إلى غيره

أصلاً » . ينظر : معجم المصطلحات البلاغية وتطورها : ٢ / ٤٤٩ .

(٣) دلائل الإعجاز : ٣٣٢ .

ومن دلالة القصر على نفي الشيء وإثبات ضده التي وقف عندها ابن القيم قوله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ۖ إِلَّا قِيلًا سَلَمًا سَلَمًا﴾ [الواقعة: ٢٥-٢٦]، وهذا فيه نفي لسماع اللغو والتأثيم إثبات لضده وهو السلام المنافي لهما؛ وعلى هذا فلا حاجة إلى تكلف دخوله تحت المستثنى منه؛ لأنه يتضمن زوال هذه الفائدة ومن رده إلى الأول قال: لما نفى عنهم سماع اللغو والتأثيم، فكأن النفس تشوقت إلى أنه هل يسمع فيها شيء غيره؟ فقال: ﴿إِلَّا قِيلًا سَلَمًا سَلَمًا﴾، فعاد المعنى إلى: «لا يسمعون فيها شيئاً»، وهذا هو الأصوب، لأنه لما نفى سماع شيء أثبت ضده، أما على الرأي الثاني فإنه نفى سماع كل شيء إلا السلام، وليس المعنى عليه؛ فإنهم يسمعون السلام وغيره^(١). فهو يرى أن القيمة الأسلوبية لبنية القصر تحققت بالوجه الأول لأن قصدية المتكلم نفى سماع اللغو والتأثيم، وإثبات ضده، وهو السلام وغيره، وهذا لا يتحقق بالوجه الثاني، لأنه يقتصر على سماع السلام فقط.

ومن تعدد الدلالة في بنية القصر قوله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ﴾ [هود: ٤٣]، يقول ابن القيم: «فإنه تعالى لما ذكر العاصم استدعى معصوماً مفهوماً من السياق، فكأنه قيل: لا معصوم اليوم من أمره إلا من رحمه، فإنه لما قال: ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ بقي الذهن طالباً للمعصوم، فكأنه قيل: فمن الذي يعصم؟ فأجيب: لا يعصم إلا من رحمه الله، ودلّ على هذا اللفظ باختصاره وجلالته وفصاحته على نفي كل عاصم سواه، وعلى نفي كل معصوم سوى من رحمه الله، فدل الاستثناء على أمرين: على المعصوم من هو،

(١) بدائع الفوائد: ٩٤٣/٣. ومن هذا النوع قوله تعالى: ﴿لَيَبْيِثَنَّ فِيهَا أَحْقَابًا ۖ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ۖ إِلَّا حِيمًا وَغَسَّاقًا﴾ [النبأ: ٢٣-٢٥]، ينظر: بدائع الفوائد:

وعلى عاصمه ، وهو ذو الرحمة ، وهذا من أبلغ الكلام وأوجزه^(١) ، فتحليله للنص يكشف عن قيمته الأسلوبية من جهتين : الإيجاز ، لأن الاستثناء وقع في مضمّر ، وهو في حكم الملفوظ لدلالة السياق عليه . فضلاً عن دلالة القصر على العاصم والمعصوم في بنية واحدة .

ومن معاني القصر التي أشار إليها تأكيد الشيء بما يشبه ضده في قوله تعالى : ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى ﴾ [الدخان : ٥٦] ، فالاستثناء في قوله : «إلا الموتة الأولى» من تأكيد الشيء بما يشبه ضده ؛ لتحقيق دوام الحياة وعدم ذوق الموت ، فالنفي الأول العام بمنزلة النص الذي لا يتطرق إليه استثناء البتة ، لأنه لو تطرق إليه استثناء فرد من أفرادها لكان أولى بذكره من العدول عنه إلى الاستثناء المنقطع ، فجرى هذا الاستثناء مجرى التأكيد ، والتنصيص على حفظ العموم^(٢) ، وهذا ما يؤيد سياق الآيات السابقة ، فهي إشارة إلى خلود النعمة لأهل الجنة ، وانتفاء الموت عنهم ، وقرن وصف «الموتة» بـ «الأولى» المراد بها السالفة . وهذا ما ذهب إليه الزمخشري في أنهم لا يذوقون فيه الموت البتة ، فوضع قوله : «إلا الموتة الأولى» موضع ذلك ؛ «لأن الموتة الأولى محال ذوقها في المستقبل»^(٣) .

وفي ضوء ما قدمه ابن القيم من تحليلات لبعض أبنية القصر - على قلتها - إلا أنها تحليلات قد خطت خطوات عميقة وناجحة في النظر إلى هذه الأبنية ،

(١) بدائع الفوائد : ٩٤٠ / ٣ .

(٢) ينظر : مدارج السالكين : ٣١٩ / ١ . وينظر : بدائع الفوائد : ٤٤٥ / ٢ .

(٣) الكشف : ٥٧٨ / ٥ .

ورصد دلالاتها ، وقيمها التعبيرية ، وربط هذه الدلالات في سياقاتها المختلفة ، فضلاً عن إفادته من الدراسات السابقة بالأخذ منها أو بالرد عليها .

* * *

الْبَحْثُ الثَّانِي

دَلَالَةُ الْأَسَالِيبِ الطَّلَبِيَّةِ

من الأسس التي ينبنى عليها النظام اللغوي الدلالات العامة ، التي توصف بها الجمل والأساليب ، والتي يطلق عليها «معاني الكلام» ، أو مصطلح «الأسلوب» الذي يعني طريقة التعبير في صياغة الجمل صياغة ترتبط بأطراف العملية الكلامية : المتكلم ، النص ، المتلقي ، فينقسم تبعاً لذلك إلى أقسام متنوعة منها ، أسلوب الخبر ، أسلوب الاستفهام ، أسلوب الأمر ، أسلوب النهي ، أسلوب التوكيد ، أسلوب الشرط ... إلخ ، وهذه الأساليب تتضمن أغراض الكلام الذي يساق من أجلها ، أو يقال بشأنها .

وتشكل هذه الأساليب التي حفلت بها لغة القرآن الكريم متغيرات أسلوبية في بنية النص القرآني لتؤدي وظائفها الفاعلة في إيصال المعاني إلى المتلقي كما يريد المتكلم ، كونها تمثل حلقة الاتصال بينهما ، بل إن قيمتها تكمن في عملية الإيصال هذه والتي تتم كما ذكرنا بضررين : ضرب تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، وضرب آخر يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة ، والتي تتمثل فيه المعاني المجازية . وهذا الضرب هو الذي يهمننا في دراسة هذه الأساليب وبيان قيمتها الأسلوبية عند ابن القيم .

ومن الأساليب الطلبية التي حظيت دراستها بعناية علماء الأصول : الأمر والنهي ؛ كونها من صيغ التكليف الشرعي المتعلقة بأفعال العباد طلباً أو تحييراً ،

والطلب إما يكون بالأمر وإما بالنهي ، والتخير هو الإباحة ، وجاءت دراستهم على مستويين : المعجمي والدلالي ، فوقفوا عند معانيها الحقيقية والمجازية ^(١) ، ومن هؤلاء العلماء ابن القيم الذي تبينت دراسته لهذه الأساليب ، ففي الوقت الذي لم يتطرق إلى المعاني المجازية لأساليب الخبر وصيغ النهي مثلاً نراه يكثر من دراسة أسلوب الاستفهام وشواهد المجازية ، وقليلاً عند صيغ الأمر ومعانيه المجازية ، وهذا ما سنفصل القول فيه .

١ - أسلوب الاستفهام :

يذهب أكثر البلاغيين إلى أن الاستفهام هو طلب العلم بشيء لم يكن معلوماً من قبل ، فهو طلب الفهم بواسطة أداة من أدواته ^(٢) ، التي تعد قوة تعبيرية مثيرة لاستجابة المخاطب ، لذلك يتصدر هذا الأسلوب أساليب الكلام ، لوفرة معانيه ، واتساعها ، فكان أكثرها وروداً في مواقف الانفعال ، ومواطن التأثير ، وهو أنجحها وسيلة للاستمالة والإقناع فأسلوبه «يثير في النفس حركة ، ويدعو المخاطب إلى أن يشارك السائل فيما يحس ويشعر» ^(٣) ، كما أن له أثراً أسلوبياً فاعلاً في بنية النص ، ولهذه الفاعلية يعدل النص القرآني من الأخبار إلى الاستفهام لتحقيق هذه الفاعلية ، وقد لاحظ ذلك ابن القيم وهو يتابع افتتاح بعض القصص القرآني بأسلوب الاستفهام بـ «هل» ، ففي قوله تعالى : ﴿ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ صَيْفِ بْنِ كَثْرَةَ ﴾ [الذاريات : ٢٤] .

(١) ينظر : دراسة المعنى عن الأصوليين : ٦٦ .

(٢) ينظر : الكتاب : ٩٣ / ١ .

(٣) أساليب الاستفهام في القرآن الكريم : ٢٩٦ .

يقول ابن القيم : « افتتح سبحانه القصة بصيغة موضوعة للاستفهام ، وليس المراد به حقيقة الاستفهام ... ولكن في ورود الكلام في مثل هذا بصيغة الاستفهام سر لطيف ، ومعنى بديع ، فإن المتكلم إذا أراد أن يخبر المخاطب بأمر عجيب ينبغي الاعتناء به ، وإحضار الذهن له ، صدر له الكلام بأداة الاستفهام ، لتنبية سمعه وذهنه للمخبر به ، فتارة يصدره بـ «ألا ، وتارة يصدره بـ «هل» ، فقول : هل علمت ما كان من كيت وكيت ؟ إما مذكراً به ، وإما واعظاً له مخوفاً ، وإما منبهأ على عظمة ما يخبره به ، وإما مقررأ له . فقوله تعالى : ﴿ وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى ﴾ [طه : ٩] ، وقوله : ﴿ وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَضِمِ ﴾ [ص : ٢١] ، وقوله : ﴿ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَدِيَّةِ ﴾ [الغاشية : ١] ، وقوله : ﴿ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ ﴾ [الذاريات : ٢٤] ، متضمن لتعظيم هذه القصص ، والتنبيه على تدبرها ، ومعرفة ما تتضمنه . وفيه أمر آخر : وهو التنبيه على أن إتيان هذا إليك علم من أعلام النبوة ، فإنه من الغيب الذي لا تعلمه أنت ولا قومك ، فهل أتاك من غير إعلامنا وإرسالنا وتعريفنا ؟ أم لم يأتك إلا من قبلنا ؟ فانظر ظهور هذا الكلام بصيغة الاستفهام ، وتأمل عظم موقعه من جميع موارد يشهد أنه من الفصاحة في ذروتها العليا^(١) . وسر العدول من الإخبار إلى الاستفهام هنا ، لأنه سيخبر عن أمر عظيم وعجيب ، لا يناسب الافتتاح به إلا أسلوب الاستفهام ، لتنبية ذهن المخاطب لسماعه ، والإفادة منه ، وأخذ العظة والاعتبار منه ، والمخاطب هنا هو الرسول ﷺ والمشركون ، فيكون الخطاب تسلية له ﷺ لما لقيه من تكذيب قومه وعنادهم ، وتعريض بالمشركين ، وإنذارهم ؛ لأنه إخبار لهم بأنهم صائرون إلى مثل ما صار عليه قوم لوط ، بعد أن وصفهم تعالى بقوله : ﴿ الَّذِينَ هُمْ فِي عَمْرَةٍ سَاهُونَ ﴾ [الذاريات : ١١] ، وقوله تعالى : ﴿ لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾

(١) بدائع التفسير : ٤٧/٣ .

[الحجر: ٧٢]، وبذلك يشير ابن القيم إلى القيمة الأسلوبية للاستفهام، وأنه الأسلوب الملائم لافتتاح الأخبار الفخمة المهمة، ليس في هذه القصة فحسب بل في قصص وأخبار أخرى أشار إليها في النص الذي ذكرناه.

ومن العدول من الإخبار إلى الاستفهام قوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ [٣٥-٣٦]، وهذه الآية متفرعة من الآية التي قبلها ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّتِ النَّعِيمِ﴾ [القلم: ٣٤]، المتضمنة استحقاق المتقين، لينكر الحكم عليهم بهذا، وإنما أخرجه مخرج الإنكار لا مخرج الإخبار، لينبّه العقول على أن هذا مما تخيله الفطر، وتأباه العقول السليمة^(١).

ولم تقتصر قيمة الاستفهام الأسلوبية على افتتاح الأمور العظيمة، بل يأتي في أعقابها أحياناً كما في قوله تعالى: ﴿فَمَا هُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الانشقاق: ٢٠]، فقد وقع هذا بعد القسم بأعظم الآيات الدالة على ربوبيته، وتغيير الله ﷻ للعالم، وتصريفه له كيف أراد، ونقله من حال إلى حال^(٢)؛ إنكاراً على من لا يؤمن بعد ظهور هذه الآيات المستلزمة لدلولها أتم استلزام، وأنكر عليهم عدم خضوعهم وسجودهم للقرآن المشتمل على ذلك^(٣). فاستعمال الاستفهام هنا في التعجيب والإنكار مجاز بعلاقة اللزوم^(٤).

(١) ينظر: طريق المجرتين: ٩٧. وبدائع الفوائد: ٣/ ١٨٥-١٨٦.

(٢) في قوله تعالى ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ﴾ وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ ﴿٧﴾ وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ﴾ [الانشقاق: ١٦-١٨].

(٣) ينظر: التبيان في إيمان القرآن: ١٨٣. وينظر: بدائع الفوائد: ٣/ ٢٧٥.

(٤) ينظر: التحرير والتنوير: ٣٠/ ٢٣١.

وبما أن الاستفهام هو السؤال عن حقيقة الأمر والعمل فسأقف عند جوانب دلالية أخرى خرج إليها الاستفهام خروجاً مجازياً ، وهي دلالات أشار إليها ابن القيم وهو يفسر الآيات القرآنية ، لأن هذا الخروج عدول يمثل جوهر البحث الدلالي ، ولبه الأصيل ، الذي يسعى بحثنا إلى دراسته والكشف عنه ، وتتبعه عند ابن القيم .

ومن هذه الدلالات التي مثلها الاستفهام الدلالة على التقرير في قوله تعالى : ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (١٣) «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» [الملك : ١٣-١٤] ، فالاستفهام في قوله : «أَلَا يَعْلَمُ» من أبلغ التقرير ؛ لأن الخالق لا بد أن يعلم مخلوقه ، والصانع يعلم مصنوعة ، وإذا كنتم مصرين بأنه خالقكم وخالق صدوركم وما تضمنته فكيف تخفي عليه وهي خلقه ؟ ولتأكيد هذا الإقرار ختم الآية باسمين مقتضيين ثبوت علمه بخفايا الصدور وهما : «اللطيف» ، أي : العالم خبايا الأمور والمدبر لها برفق وحكمة ، و«الخبير» أي : العليم الذي لا تعزب عنه الحوادث الخفية ، كما أحاط بظواهرها ، فكيف تخفى على اللطيف الخبير ما تحويه الضمائر وتخفيه الصدور ؟ ^(١) كيف تخفى واسمه اللطيف يتضمن علمه بالأشياء الدقيقة وإيصاله الرحمة بالطرق الخفية ^(٢) .

وتكمن بلاغة التقرير وقوع جملة الاستفهام «أَلَا يَعْلَمُ» ، جواباً لسؤال ناشئ عن جملة «إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» التي حركت المخاطب لأن يسأل ، كيف يعلم خفايا الصدور ، والمعروف أن ما في نفس المرء لا يعلمه غير نفسه ؟ فقال : «أَلَا

(١) ينظر : مختصر الصواعق المرسلة : ١/ ٢٠٣-٢٠٤ ، وينظر : بدائع الفوائد : ٣/ ١٧٣ .

(٢) ينظر : شفاء العليل : ٦٤ .

يعلم» ، وهذا من الفصل الذي يعرف عند البلاغيين بـ «شبه كمال الاتصال» ^(١) .
 فإضمار السؤال هنا تحقق إيجازاً وتلاحماً للنص في ألطف صورة وأخفها . فضلاً
 أن المعاني في هذا الإيجاز تكتسب طابعاً خاصاً يقوم على التماثل إذ أنشأ السؤال
 جواباً بصيغة الاستفهام لإنكار انتفاء علمه تعالى بما في الصدور ، وفاعلية السؤال
 الأسلوبية أقوى في إثارة انتباه المتلقي ، وشده لسماع الجواب والتزام مضامينه ،
 ولهذا ذهب ابن القيم فجعل الجواب هنا من أبلغ التقرير ^(٢) .

وقد يخرج الاستفهام في سياقات أخرى ليدل على «التوبيخ» في قوله تعالى :
 ﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي ﴾ [ص : ٧٥] ، سألته عن المانع من السجود ،
 وظاهر الاستفهام حقيقي ، ولكن لما كان الله تعالى يعلم ما منعه ورد الاستفهام
 «في معرض التوبيخ والتبكيت للعين على امتناعه من السجود ، ولم يستحق هذا
 التبكيت والتوبيخ حيث كان السجود لما يعقل ، ولكن للمعصية والتكبر على
 ما لم يخلقه ، إذ لا ينبغي التكبر لمخلوق على مخلوق مثله ، إنما التكبر للمخلوق
 وحده ، ... فلو قال : ما منعك أن تسجد لمن خلقت ؟ لكان استفهاماً مجرداً من
 توبيخ وتبكيت ، ولتوهم أنه وجب السجود له من حيث كان يعقل ، أو لعلته
 كانت موجودة في ذاته وعينه ، وليس المراد كذلك ، وإنما المراد توبيخه وتبكيته

(١) «ويكون عند وجود جملتين متحدتين في النوع ، تصلح الثانية أن تكون جواباً عن سؤال
 محذوف يفهم من سياق الكلام ، وتكون الثانية في هذه الحالة استئنافية ، وهي مرتبطة
 بها من حيث المعنى ، ولكنها ليست متصلة بها اتصالاً تاماً ، فيحسن الفصل في مثل هذه
 الحالة» . ينظر : البلاغة العربية : ١٥٣ .

(٢) ومن دلالة التقرير قوله تعالى : ﴿ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ ﴾ [التين : ٨] . ينظر :
 التبيان في أيمان القرآن : ٨٥ .

على ترك سجوده لما خلق الله وأمره بالسجود له ، ولهذا عدل عن اسم «آدم» العَلَم مع كونه أخص ، وأتى بالاسم الموصول الدال على أن جهة التشريف المقتضية لإسجاده كونه خلق بيديه»^(١) ، فابن القيم يتخذ من سياق الآية اللغوي سبيلاً في توجيه دلالة الاستفهام فلو جيء بلفظة «من» بدلاً من «ما» في قوله «لما خلقت» لما كانت الآية دلالة الاستفهام التوبيخ والتبكيك .

وقد يتسع السياق في فهم دلالة الاستفهام ليتجاوز الآية إلى آيات السورة الأخرى ، ففي توجيهه لدلالة الاستفهام في قوله تعالى : ﴿ أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ [ق : ١٥] ، هو النفي ، وليس المراد بالإيعاء هنا التعب ، يدل على هذا المعنى قوله تعالى في آخر السورة : ﴿ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴾ [ق : ٣٨]^(٢) ، ومعناها : ما مسنا من تعب ، ومناسبة اتصال هذه الآية بما قبلها أنه لما نزل قوله تعالى : ﴿ أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ هَلْ أَطَّلَعْنَا نُصِيدُ ﴾ ، ثم نزل قوله بعد ذلك ﴿ أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ﴾ كان بعض اليهود بمكة يقولون : إن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام واستراح في اليوم السابع ، والاستراحة تؤذن بالنصب والإيعاء ، فلما فرغت الآية من تكذيب المشركين في أقوالهم ، عطفت إلى تكذيب اليهود الذين يحدثنهم بالاستراحة ، فجاءت الآية «وما مسنا من لغوب» لإبطال مقالة اليهود ، وتأكيد دلالة نفي الإيعاء^(٣) ، الذي تضمنه الاستفهام في قوله : «أفعيننا» ، وهي الدلالة التي

(١) بدائع الفوائد : ٢٣٢ - ٢٣٣ . ومن دلالة الاستفهام على التوبيخ قوله تعالى ﴿ أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ﴾

الحديث أنتم مذهبون ﴿ [الواقعة : ٨١] . ينظر : بدائع التفسير ٣ / ١٢١ .

(٢) ينظر : بدائع التفسير : ٢١ / ٣ .

(٣) ينظر : التحرير والتنوير : ٢٦ / ٣٢٥ .

ذكرها ابن القيم . ومن دلالة النفي أيضاً قوله تعالى : ﴿وَمَنْ أَوْفَ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ﴾ [التوبة : ١١١] ، فجاء إعلامه تعالى لعباده بصيغة الاستفهام الإنكاري ، قصد تأكيد الخبر ، وأنه لا أحد أوفى بعهده منه سبحانه ^(١) .

ويتوارى خلف أثر المعتقد الديني في إنكاره للمجاز فنراه لا يصرح مباشرة بهذه الدلالة ، وإنما يأتي توجيهه بما يفضي إلى الدلالة المجازية للاستفهام كما في قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تَحَرُّفٍ تُصَدِّقُكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [الصف : ١٠] . فقوله : «هل أدلكم» تشويق النفوس إلى هذه التجارة الرباحة ، التي دل عليها رب العالمين العليم الحكيم ^(٢) . وهي دلالة «التشويق» التي ذكرها البلاغيون للاستفهام المجازي .

ومن هذه الدلالات التي لم يشر إليها صراحة في توجيه معاني الاستفهام المجازية دلالة الإنكار في قوله تعالى : ﴿بَلَىٰ قَدِيرِينَ عَلَىٰ أَنْ تُسَوِّىَ بَنَاهُ﴾ ^(٣) ، بل يريد الإنسان ليفجر أمامه ^(٤) . ﴿يَسْتَلْ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ [القيامة : ٤-٦] ، ففي تفسير لذلك يقول ابن القيم : «فأنكر سبحانه عليه حسابانه أن الله لا يجمع عظامه ، ثم قرر قدرته على ذلك ، ثم أنكر عليه إرادة التكذيب بيوم القيامة . فالأول : حسابان منه أن لا يحويه

(١) ينظر : بدائع الفوائد : ٢٣ / ٣ . ومن شواهد الاستفهام الإنكاري التي ذكرها ابن القيم قوله تعالى : ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا﴾ [الأنعام : ١١٤] ، وقوله : ﴿هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ...﴾ [هود : ٢٤] ، وقوله تعالى : ﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا﴾ [العنكبوت : ٢] ، وقوله تعالى : ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ﴾ [الجاثية : ٢١] ، وقوله تعالى : ﴿أَيُّدُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ ...﴾ [البقرة : ٢٦٦] ، وقوله تعالى : ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ [البلد : ٥] ، وقوله تعالى : ﴿فَمَا يَنْكُرُونَ لِمَا دَعَاهُ حُنَازِينَ﴾ [الحاقة : ٤٧] .

(٢) ينظر : بدائع التفسير : ١٥٣ / ٣ .

بعد موته ، والثاني : تكذيب منه بيوم البعث وأنه يريد أن يكذب بها وضح وبأن دليل وقوعه وثبوته فهو مريد للتكذيب به ، ثم أخبر عن تصريحه بالتكذيب فقال : ﴿يَسْئَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ فالأول إرادة بالتكذيب والثاني نطق بالتكذيب وتكلم به^(١) ، فابن القيم لا يكتفي بتوجيه دلالة الاستفهام المجازية على الإنكار فحسب ، بل يوضح إبطال هذا النفي بحرف الجواب «بلى» ، وهو إبطال بزجر ، بقوله بعد أن ذكر دلالة الإنكار «ثم قرر على ذلك» ، أي جمع عظامه في حال قدرته ﷻ على تسوية بنانه .

ويكشف لنا ابن القيم وهو يوجه دلالة الاستفهام عن جمالية الخطاب به وهو يتصدر قوله تعالى : ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُ وَأَكْبَرُ كَرِيمٌ﴾ [الحديد : ١١] . فيقول : «فصدر سبحانه الآية بالطف بأنواع الخطاب وهو الاستفهام المتضمن لمعنى الطلب ، وهو أبلغ في الطلب من صيغة الأمر»^(٢) ، فجملية الاستفهام تمثلت بعدول النص من الأمر إلى الاستفهام الطلبي ، لأن الاستفهام يتطلب جواباً فيثير المخاطب ويحثه للبحث عن الجواب ، فضلاً عن قيمته في استحضار حال المقترض بحال الشخص الحاضر القريب بما تضمنته جملة الاستفهام للأداة «ذا» المعترضة بين اسم الاستفهام «من» وخبرها «الذي»^(٣) .

ومن صرفه الاستفهام عن معناه الظاهري في قوله تعالى : ﴿وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ﴾ [القيامة : ٢٧] ، قال : «إن مثل هذا إنما يراد به النفي والاستبعاد»^(٤) ، أي لا

(١) بدائع التفسير : ٢٢٦/٣ .

(٢) المرجع السابق : ١٢٨/٣ .

(٣) ينظر : التحرير والتنوير : ٣٧٧/٢٧ .

(٤) التبيان في أيمان القرآن : ٢٤٠ .

يوجد أحد يرقى من هذه العلة بعد ما وصل صاحبها إلى ساعة حضور الوفاة . وعلى هذا المنهج نراه يوجه كثيراً من الاستفهامات الواردة في أمثال القرآن المضروبة لأموال المؤمن والكافر ، والمشارك والمنافق ، والعمل الطيب والعمل الخبيث توجيهاً يخرج به المعاني المجازية وهي معاني تتفق تماماً مع توجيهات المفسرين وعلماء البلاغة لها ^(١) .

٢- أسلوب الأمر :

دلالة الأمر الأصلية : «استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء» ^(٢) . ويخرج عن هذا المعنى إلى دلالات أخرى ، تحددها القرائن النصية ، والسياقات المختلفة ، وتناوله الأصوليين كما ذكرنا صيغة من صيغ التكليف الشرعي على وضع الحكم لأفعال المكلفين ، فوقفوا عند معانيه الأصلية ، ودلالاته المجازية . وكان ابن القيم من هؤلاء الأصوليين الذين وقفوا عند دلالاته المجازية محدداً هذه الدلالات ضمن سياقاتها الواردة فيها ومن هذه المعاني : التعجيز في قوله تعالى : ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة : ٢٣] ودلالة التعجيز يقررها ابن القيم في ضوء سياق الآية ، الذي تحدى فيها الله أهل الأرض جميعاً بأن يأتوا ولو بسورة واحدة تشبهه ، ولما كان يعلم ﷻ بأنهم لا يستطيعون ذلك تكون دلالة الأمر في قوله تعالى «فأتوا» للتعجيز والتقريع ، فضلاً أن الله تعالى أكد هذا التوبيخ والتقريع والتعجيز بأن قال : «وادعوا شهداءكم من دون الله إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» كما يقول : المعجز لمن

(١) ينظر : إعلام الموقعين : ٢ / ٢٧٠-٣٢٤ ، وينظر : أمثال القرآن وأمثال الحديث .

(٢) التمهيد في أصول الفقه : ١ / ١٢٤ .

يدعي مقاومته : أجهد علي بكل ما تقدر عليه من أصحابك وأعوانك وأولياك ، ولا تبق منهم أحداً حتى تستعين به ^(١) . كما أن السياق اللغوي يقرر دلالة التوبيخ ، لأن ما كان شأنه أن يكون في العادة مشكوكاً فيه بين الناس ، حسن تعليقه بأن ... سواء كان معلوماً للمخاطب أم لا ^(٢) ، «وهنا أتى بأن في تعليق هذا الشرط وهو كونهم في ريب ، وقد علم في علم المعاني اختصاص «إن» بمقام عدم الجزم بوقوع الشرط ، لأن مدلول هذا الشرط قد حُف به من الدلائل ما شأنه أن يقلع الشرط من أصله ، بحيث يكون وقوعه مفروضاً ، فيكون الإتيان بأن مع تحقق المخاطب علم المتكلم بتحقيق الشرط توبيخاً على تحقق ذلك الشرط ، كأن ريبهم مستضعف الوقوع» ^(٣) . وهذا ما ذهب إليه علماء البلاغة في توجيه دلالة «إن» خروجاً عن أصل دلالتها ؛ لاشتغال مقام الآية على ذلك ^(٤) .

ولإظهار إرادته ﷺ القوية أمام المخاطب ، لإقرار حكم شرعي تخرج دلالة الأمر إلى التهديد للتناسب مع سياق المقام في قوله تعالى : ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ ^(٢٧٨) فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَإِن تُبْتِغُوا فَلََكُمْ رَأْسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿البقرة : ٢٧٨-٢٧٩﴾ ، فقد صدر الآية بتقوى الله المضادة للربا ، وأمر بترك ما

(١) ينظر : بدائع الفوائد : ١٥٤٧/٥ .

(٢) ينظر : المرجع السابق : ٨١/١ .

(٣) التحرير والتنوير : ٣٣٦/١ .

(٤) قال الفتازاني : «وقد تستعمل (أن) في مقام الجزم بوقوع الشرط تجاهلاً ، ... أو للتوبيخ» . مختصر المعاني : ٦٠ - ٦١ . وذكر القزويني أن مجيء قوله تعالى : ﴿فَأَنذَرُوا سُورَةَ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة : ٢٣] . بأنها للتعجيز فقال : «كقولك لمن يدعي أمراً تعتقد أنه ليس في وسعه : افعله» . الإيضاح : ٨٤/٣ .

بقي منه ثم أكد عليهم تحريمه بأغلظ شيء وأشدّه ، وهو محاربة المرابي لله ورسوله فقال محذراً ومتوعداً «فأذّنوا» المراد بها المبالغة في الوعيد والتهديد لمن لم يترك هذه الكبيرة^(١) .

وأحياناً وكما لاحظناه في توجيه معاني الاستفهام المجازية ، لا يذكر صراحة المعنى المجازي للأمر في بيان دلالة الفعل «فذرهم» في قوله تعالى : ﴿ فَذَرَهُمْ يَحْضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوْعَدُونَ ﴾ [المعارج : ٤٢] ، وهذا تهديد شديد يتضمن ترك الكافرين التي قامت عليهم الحجة فلم يقبلوها ، ولم يخافوا بأس الله ، ولا صدقوا برسالاته^(٢) . فليس المراد بالأمر حقيقته ، وإنما المراد به المعنى المجازي «التهديد» ؛ لأنهم كفروا وتمادوا في كفرهم بعد أن بلغهم الرسول ﷺ إلى سبيل الحق ، وأقام الحجة عليهم ، وهذا ما دلت عليه الآيات السابقة التي تفرع عنها الفعل «فذرهم» .

وبخروج الأمر عن معناه الأصلي تتحقق فاعليته الأسلوبية ؛ لأن المتكلم لا يريد ترك من يعينهم الأمر فحسب ، بل يريد إيصال رسالة للمخاطب «الرسول ﷺ» بترك ما أهمه من عنادهم وإصرارهم على الكفر ، مع وضوح الحجج على إثبات البعث ، وتهديد ووعد لما سينالونه وبالكفرهم وعنادهم ، وجنائيتهم على أنفسهم . ومثل هذا ما جاء من خروج الأمر عن معناه الحقيقي في قوله تعالى : ﴿ فَهَلْ الْكَافِرِينَ أَهْلَهُمْ رَوْدًا ﴾ [الطارق : ١٧] ، أي أنظرهم قليلاً ، ولا تستعجل لهم فالله ﷻ هو الذي يمهلهم ، وإنما خرج الخطاب للرسول ﷺ على جهة تهديدهم ووعدهم ، فلا تستعجل بطلب إنزال العقاب بهم ، فإنه واقع بهم

(١) ينظر : بدائع التفسير : ١ / ٢١٠ .

(٢) ينظر : المرجع السابق : ٣ / ٢٠١ .

لا محالة ، فانتظرهم قليلاً^(١) .

ويمكن للبحث أن يخلص إلى أن ابن القيم على الرغم من رفضه المتشدد للمجاز ، إلا أنه اتخذ سبيلاً بذكره صراحة أو تضميناً وهو يقف عند معاني تلك الأساليب وفعاليتها الأسلوبية ، واعتمدنا في تخريج ذلك من مصادر مختلفة له مستبعداً كتاب «الفوائد المشوق» ؛ فقلت الشواهد عندي وكثرت عند غيري ؛ لأن الكتاب ليس له وإنما لتلميذه ابن رجب الحنبلي الذي حقق باسم الأخير . وستابع في بحثنا اللاحق شواهد أخرى كان المجاز سبيله في بيان دلالة الصورة إن شاء الله .

* * *

(١) ينظر : التبيان في أيمان القرآن : ١٧٣ .

المبحث الثالث أسلوبية النظم وصورة البيان

البيان : اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى ، وهتك الحجاب دون الضمير ، حتى يصل المتلقي إلى حقيقته ويعرف غايته أيًا كانت صورة ذلك البيان ^(١) . وإنما المراد بالمعنى هنا المعنى الشريف التي تشمله عملية الإبانة البيانية ، والذي يختفي وراء قناعه ، كما يختفي وجه المرأة الحسناء المحتشمة بحجابها ، فيكون الوجه هو الدلالة المعبرة عن جماليتها : جمالية الجارية ، وجمالية المعنى المضمّر أو المخفي الذي يبحث عنه علم البيان . وتكون قصدية البيان عن هوية المعنى المخفي أو المضمّر ، والتصريح به ، والدلالة عنه .

لقد بحث العلماء العرب من لغويين ، ونحويين ، ومفسرين ، وبلاغيين ، ومنطقيين ، وأصوليين ، في الدلالة ومفهومها ، في ضوء ارتباط الدوال بمدلولاتها ، لتشكل جملاً وعبارات يصوغها المتكلم ويؤلف بينها ، لنقل الأفكار والمعاني إلى المتلقي ، إذ لا قيمة للألفاظ في ذاتها من غير هذه الصياغة ، كما أن المعاني تبقى محبوسة في ذهن المتكلم ، أو مكنونة في صدره .

ويختص بحثنا هنا بالدلالة المجازية ؛ لأن المجاز يدل على جميع صور البيان كالتشبيه ، والاستعارة ، والكناية ، والمجاز نفسه أو للدلالة على المعنى القابل للحقيقة تارة أخرى . فقد عني بدراسته علماء البلاغة عناية تمثلت بدراسة

(١) ينظر : البيان والتبيين : ١ / ٧٦ .

الوجوه الدلالية المحتملة والمتحققة للجملة ، وموازنتها بأساليب الكلام وصولاً إلى معرفة القيمة الدلالية لهذا الأسلوب وغيره . ومن أوائل العلماء الذين عنوا بدراسة أسلوب القرآن أبو عبيدة (ت ٢٠٨هـ) الذي كان يهدف من عمله كشف الدلالة من مجاز القرآن . ففي قوله تعالى : ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾ [هود : ٢٤] ، يقول أبو عبيدة : «مجازه : مثل الكافر وهو الأعمى الذي لا يبصر الهدى والحق ولا أمر الله ، وإن كان ينظر ، وهو الأصم الذي لا يسمع الحق ولا أمر الله وإن كان يسمع بأذنه ؛ والمؤمن وهو البصير أي المبصر الحق والهدى ، وهو السامع الذي يسمع أمر الله ، ويهتدي له ، ومجازه مجاز المختصر الذي فيه ضمير كقولك : مثل الفريقين كمثل الأعمى ، ثم رجع الوصف إلى مثل الكافر ومثل المؤمن فقال : «هل يستويان مثلاً» أي لا يستوي المثالان مثلاً ، وليس موضع «هل» ها هنا موضع الاستفهام ، ولكن موضعها ها هنا موضع الإيجاب أنه لا يستويان ، وموضع تقرير وتخيير : أي هذه ليس كذلك ولها في غير هذا موضع آخر : موضع «قد» ، قال : ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مَنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ [الإنسان : ١] ، معناها قد أتى^(١) ، وبذلك رسم منهجاً تفسيرياً تحليلياً يتمثل بذكر دلالة الآية خروجاً عن ظاهرها التجريدي إلى معناه الحقيقي المفروض المتوصل إليه بالإيجاز ، ودلالة الاستفهام المجازية ، أو من خلال ذكره لصور المجاز كالاستعارة في قوله تعالى : ﴿وَيُثَبِّتْ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾ [الأنفال : ١١] فيقول : «مجازه : يفرغ عليهم الصبر ، وينزله عليهم فيثبتون لعدوهم»^(٢) ، وحقيقة الربط شد الوثاق على الشيء ، وهو استعارة في

(١) مجاز القرآن : ١ / ٢٨٧ .

(٢) المرجع السابق : ١ / ٢٤٢ .

التثبيت وإزالة الاضطراب ، ومنه قولهم : هو رابط الجأش . أو ذكر للتشبيه في قوله تعالى : ﴿سَأَوْكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ [البقرة : ٢٢٣] ، فيقول : «كناية وتشبيه» ^(١) ، أو ذكره للكناية في قوله تعالى : ﴿أَوْجَاءُ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء : ٤٣] ، كناية عن إظهار قضاء الحاجة من البطن ، واللمس : النكاح ^(٢) .

أما عبد القاهر الجرجاني فيبقى النظم وما حمله من دلالات عنده سبق أن أشرنا إليها في فصل سابق هو الهاجس الوحيد ، والمحرك الفاعل في الدلالات الظاهرة والمجازية ، حيث يمثل صور المجاز بأنواعه «اتساعاً وتفنناً لا إلى غاية» ^(٣) ، وقد اعتبر الجرجاني صور المجاز عدولاً ينتقل به اللفظ أو الجملة من معناها الظاهري إلى معنى ثانٍ أكثر إيجاء ، وأشد تأثيراً ، وعليه فإن «كل ما كان فيه على الجملة مجاز وعدول باللفظ من الظاهر ، فما من ضرب من هذه الضروب إلا هو إذا وقع على الصواب وعلى ما ينبغي أوجب الفضل والمزية» ^(٤) ، فالمجاز عنده عدول بالكلام عما وضع عليه أو ما عبر عنه باللفظ يطلق والمراد به غير ظاهره ^(٥) .

أما صور المجاز فقد اتخذت عنده دلالات متعددة ، توزعت بين دلالة اللفظة المفردة على خلاف ظاهرها ، كما هو الحال في بعض أنواع الاستعارة ، ودلالة أخرى في التركيب سبيلها المعقول أطلق عليها مصطلح «معنى المعنى» جاعلاً المجاز العقلي والكناية والتمثيل والاستعارة أبرز ما اشتمل عليه ، وهذا

(١) مجاز القرآن : ٧٣ / ١ .

(٢) ينظر : المرجع السابق : ١٢٨ / ١ .

(٣) دلائل الإعجاز : ٦٦ .

(٤) المرجع السابق : ٤٣٠ .

(٥) المرجع السابق : ٦٦ .

الضرب «أنت لاتصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ ، ولكن يدللك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة ، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل»^(١) ، على سبيل المثال حين يتحدث عن الاستعارة يصل إلى أنها صورة مجازية تمثل انزياحاً استبدالياً قائماً على استبدال المعنى المبني على علاقة المشابهة الحقيقية أو الوهمية تتلاءم فيها العناصر المتنافرة ، وأن هذه الاستعارة تزداد حسناً كلما اضمحلت فيها دلالة المشابهة ، فاعلم «أن من شأن الاستعارة ، أنك كلما زدت إرادتك التشبيه إخفاء ، ازدادت الاستعارة حسناً حتى أنك تراها أغرب ما تكون إذا كان الكلام قد أُلِفَ تأليفاً إن أردت أن تفصح فيه بالتشبيه خرجت إلى شيء تعافه النفس ، ويلفظه السمع»^(٢) .

كما اعتبر صور المجاز سبيلاً للتساع في اللغة ، فإن هذه الأجناس عنده الكناية والاستعارة والتمثيل وسائر ضروب المجاز «تعامل عنده معاملة المفردة في النظم ، فلا استحسان لها إلا وفق انسجامها مع أحكام النحو ومعانيه ، فلا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد لم يتوخ فيما بينها حكم من أحكام النحو ، فلا يتصور أن يكون ها هنا فعل أو اسم قد دخلته استعارة من دون أن يكون قد أُلِفَ مع غيره»^(٣) ، فليست المزية والحسن في النص من حيث وجود هذه الأجناس فيه ، لكن بما ينسجم مع سياق المقام ومقتضى الحال .

وينهج الزمخشري في كتابه الكشف _ كما رأينا _ منهجاً رائعاً في التحليل

(١) دلائل الإعجاز : ٢٦٢ .

(٢) المرجع السابق : ٤٥٠ .

(٣) المرجع السابق : ٣٩٣ .

والتفسير في ضوء تطبيقه لنظرية النظم ، والذي اكتملت أسسها على يد عبد القاهر الجرجاني ، ليكشف لنا عن صور مجازية رائعة من علمي المعاني والبيان الذي يرى أنه لكي يفهم النص القرآني دليلاً لا بد من معرفة هذين العلمين ، إذ بدونها لا يمكن فهم كتاب الله ، ومعرفة أسرارهِ .

أما الرازي فقد جعل الدلالة مدخلاً لدراسة علم البيان ، بوصفها المدخل للعلاقة التلازمية والاستبدالية في السياق ، تقسم الدلالة إلى قسمين هما : الوضعية والعقلية ^(١) . وتصوراته لهذه التقسيمات مستمدة من قول عبد القاهر الذي قسم الكلام إلى ضربين : المباشر وغير المباشر (المعنى ومعنى المعنى) ^(٢) ، فلم يكن عمله إلا تقسيماً وتبويهاً لما جاء به عبد القاهر الجرجاني .

وفي ضوء هذا يتأسس لنا مفهوم البيان لدى البلاغيين وهو إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة ، وهذه الطرق هي صور البيان « الاستعارة والكنية والتمثيل » . يقول السكاكي : « وإذا عرفت أن إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة لا يتأتى إلا في الدلالات العقلية ، وهي الانتقال من معنى إلى معنى بسبب علاقة بينهما كلزوم آخرها الآخر بوجه من الوجوه ، ظهر لك أن علم البيان مرجعه اعتبار الملازمات بين المعاني » ^(٣) ، لتوليد صور البيان التي يتكفل البحث بدراستها عند ابن القيم .

(١) ينظر : فخر الدين الرازي بلاغياً : ١١٠ .

(٢) ينظر : دلائل الإعجاز : ٢٦٢ .

(٣) مفتاح العلوم : ١٥٧ .

صور البيان عند ابن القيم :

اهتم علماء الأصول ومنهم ابن القيم بالبحث الدلالي ؛ لاستنتاج الأحكام الشرعية من النصوص الدينية ، لذا نجدهم يعالجون قضايا العلاقة بين اللفظ والمعنى ، والحقيقة والمجاز ، والعام والخاص ، والمجمل والمفصل ، والمشارك اللفظي والترادف ، وغيرها ، كما تراههم فصلوا القول في الدلالات وأنواعها ومنها : دلالة المنطوق وتشمل : « دلالة المطابقة ، ودلالة التضمن ، ودلالة الالتزام » ، ودلالة المفهوم وتشمل : « مفهوم الموافقة ، ومفهوم المخالفة »^(١) ، وقد تباينت مواقفهم من بعض هذه القضايا ، ومن هذه القضايا : قضية المجاز فمنهم من أنكره ومنهم من أقره ، ومن الذين ذهبوا إلى إنكاره ابن القيم ، ولا أريد أن أخوض في هذه المسألة الخلافية لسبيين :

الأول : لوجود من سبقني من الباحثين الذين وقفوا عند هذه المسألة ، وأطالوا الوقوف فيها ، وذكروا أدلة الإنكار وردوا عليها ، وخلصوا إلى نتائج مهمة ومفيدة فيها^(٢) .

والثاني : لدراسة الجانب التطبيقي عند ابن القيم ، وهو الجانب الذي وجدته

(١) ينظر في ذلك : دراسة المعنى عند الأصوليين ، والتطور اللغوي عند الأصوليين ، ومفاهيم الألفاظ عند الأصوليين .

(٢) ومن ذلك :

١ - المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع ، د . عبد العظيم المطعني . الناشر : مكتبة وهبة مصر ، فقد وقف بجزء مستقل على المانعين ومنهم ابن القيم ، وفصل القول في ذلك .

٢ - البحث الدلالي عند ابن قيم الجوزية : فقد خصص الباحث فصلا عن موقف ابن القيم من المجاز . فضلا عن بحثه للدلالة عنده .

يحتاج إلى دراسة ، لقلة من تناوله من الباحثين ؛ وصولاً لإيضاح موقفه من المجاز في ضوء تحليله للنص القرآني وما تضمنته هذه النصوص من صور بيانية .

١ - التشبيه :

يعد التشبيه وسيلة من وسائل التصوير المهمة ، وله دور فاعل في الإيضاح وتقريب المعنى من ذهن المتلقي ، فضلاً عن فاعليته الأسلوبية من خلال المقابلات بين طرفين متماثلين بصفة أو أكثر بواسطة أداة يكون لها دور فاعل في هذا الربط لتكوين صورة جديدة موازية للمعنى المراد ؛ لأن التشبيه «يخدم المعنى من حيث إنه يوضحه بواسطة الصورة التي تتألف من عناصره»^(١) ، وأن قصيدة المتكلم من هذه المقابلات لا تهدف إلى تفضيل أحد الطرفين على الآخر ، وإنما ترمي إلى وصف إحداهما بما اتصف به الآخر^(٢) . ولذلك فإن ابن القيم لم يفقه الوقوف عند هذا الجانب في مواطن عديدة من كتاب الله العزيز التي تتضمن تشبيهاً أو تحليلاً أو استعارة ، فعلى صعيد الدلالة الوضعية ، يقف عند قوله تعالى : ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان : ٤٤] ، فشبه أكثر الناس بالأنعام تبيناً للجمع بين النوعين : الناس في عدم قبولهم للهدى ، والانقياد له مع اختراق أصوات الدعوة آذانهم كونهم غير مهئين للاهتمام بالدعوة وقبولها ، والأنعام التي لا تهتدي إلا بسائقها . واستكمالا لبيان صفة حالهم وصفهم بأنهم «أضل سبيلاً» ؛ لأن الأنعام تفرق بين ما يضرها من النبات والطريق فتجتنبه ، وما ينفعها فتؤثره ، مع أن الله لم يخلق لها

(١) مفهوم الأدبية في التراث : ٢ .

(٢) ينظر : التعبير البياني ، رؤية بلاغية جديدة : ١٨٤ .

قلوباً تعقل بها ، ولا ألسنة تنطق بها ، وأعطى ذلك للناس ، ثم لم ينتفعوا بها ، فهم أضل من البهائم ؛ لأن من لا يهتدي إلى الحق مع وجود الدليل ، أضل وأساء ممن لا يهتدي حيث لا دليل معه ^(١) . فابن القيم وظف كل أركان التشبيه في تحليله ، لإبراز الصورة القبيحة لمن لا يعرف الهداية على الرغم من توفر دواعيها ، جاعلاً من التشبيه سبيلاً للتقريب بين عالمين مختلفين أصلاً ، «الناس / الأنعام» ، لكنهما متماثلين في وجه من الوجوه لغرض إيصال الحقيقة إلى المخاطب من خلال الصورة التشبيهية .

ومن بديع التمثيل في ذم المشبه وتهجين صورته قوله تعالى : ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذِكْرِ مُعْرِضِينَ﴾ ^(٢) كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ ﴿٥٠﴾ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ ﴿٥١﴾ [المدثر : ٤٩-٥١] ، شبههم في إعراضهم عن القرآن ونفورهم من استماع الذكر والموعظة ، بحمر جدت في نفارها لما رأت الأسد صوت لهاجمتها ، وهذا غاية الذم ، فإنهم نفروا عن الهدى الذي فيه سعادتهم كنفور الحمر الوحشية عما يهلكها ويعقرها ^(٣) . فإخراج صورة المعقول بإعراضهم عن سماع القرآن والتزام دعوة الحق ، بصورة الحمار الشديد النفار خوفاً من صوت القانص ، يمثل قيمة أسلوبية بتقريب حالة إعراض غير محسوس بنفور مخلوط برعب ، وهو مشهد محسوس لدى العرب ، كما يعطي للتمثيل دلالة التشنيع بهم ، لبلادتهم وقلة عقلهم .

ويأتي التشبيه لزيادة تفضيع صورة الضالين المكذبين في مشهد لهم من

(١) ينظر : إعلام الموقعين : ٢ / ٢٨١ . وبدائع التفسير : ٢ / ٢٦٠ .

(٢) إعلام الموقعين : ١ / ٢١٥ . وينظر : بدائع التفسير : ٣ / ٢٢٣ .

مشاهد يوم القيامة ففي قوله تعالى : ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ أَنْتَآ الصَّالُونَ الْمَكَذِبُونَ﴾ (٥١) لَا يَكُونُ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُقُومٍ (٥٢) فَأَلْوُونَ مِنْهَا الْبَطُونَ (٥٣) فَشَرِبُوا عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ (٥٤) فَشَرِبُوا شَرْبَ الْهِيمِ ﴿ [الواقعة : ٥١-٥٥] ^(١) ، شبه شربهم من الحميم بشرب الإبل العطاش التي أصابها الهيام ، فأورثها حمى في الأمعاء فلا تزال تشرب ولا تروى ^(٢) ، إن حضورية لفظة «الهيم» التي وقف عندها ابن القيم في التشبيه أكسبه قيمة أسلوبية أبانت عن سمة شربهم من الحميم شربا لا ينقطع رغم كراهيتهم له ، كشرب الإبل التي أصابها الداء فهي تشرب ولا تتروي . وزاد من فاعليته الأسلوبية غياب أداة التشبيه ، فغدا المشبه هو بعينه المشبه به ، وهذا أبلغ مما لو ذكرت فيه الأداة ، لخلو الآخر من دعوة الاتحاد بين طرفي التشبيه ومن المبالغة في إثبات الشبه بينهما .

وفي تحليله لبعض صور التشبيه يقف عند الأثر الأسلوبي لصورة المشبه به كما في قوله تعالى : ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَنٌ مُخْلِدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَنثورًا﴾ [الإنسان : ١٩] ، فقد شبههم باللؤلؤ المنثور ، لما فيه من البياض وحسن الخلقة ، ولزيادة استحضر جمالية صورة المشبهة به جيء بسمة «المنثور» صفة له عدولا عن المنظوم ؛ لأن اللؤلؤ إذا كان منشورا ، ولا سيما على بساط من ذهب وحرير كان أحسن لمنظره

(١) الهيم : جمع أهيم ، وهو البعير الذي أصابه الهيام : وهو داء يصيب الإبل يورثها حمى بالأعضاء فلا تزال تشرب ولا تروى ، أي شاربون من الحميم شربا لا ينقطع فهو مستمرة آلامه . ينظر : التحرير والتنوير : ٣١٠ / ٢٧ .

(٢) ينظر : بدائع الفوائد : ١ / ٥٤٢ . ومن المشاهد التي وقف عندها ابن القيم في صفتهم يوم القيامة قوله تعالى ﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ﴾ [المعارج : ٤٣] .

ينظر : بدائع التفسير : ٢٠١ / ٣ .

وأبهى من كونه مجموعاً في مكان واحد . فضلاً عن دلالتها على أنهم غير معطلين ، بل مبثوثون في خدمة وقضاء حوائج أهل الجنة ^(١) .

وفي دراسته للتشبيه يقف ابن القيم عند ظاهرة الأمثال في القرآن الكريم ، وهي أمثال «لا يعقلها إلا العاملون ، وأنها تشبيه شيء بشيء في حكمه ، وتقريب المفعول من المحسوس ، أو أحد المحسوسين من الآخر ، واعتبار أحدهما بالآخر» ^(٢) ، فهو صورة بيانية لإيضاح الفكرة ، وتصوير المعنى ، لغرض التأديب والتهذيب ، عن طريق التشبيه والتمثيل ، ويسميه البلاغيون : التشبيه المركب . وبذلك يخرج عن حقيقة المثل الاصطلاحية ^(٣) ، ويعد التشبيه أفضل وسيلة أسلوبية يوظفها المثل لصياغة المعنى ، وإيصاله إلى الملتقي ؛ لأنه يتمحور عند ركيزتين أساسيتين ، إحداهما : كونه سياقاً منبثقاً من نص خطابي أكبر ، والآخر كونه يصدر إيجاء ينتقل ذهن الملتقي إلى صورة تنقل الواقع غير المحسوس إلى المحسوس أو ربما كان محسوساً ، لكنه يجعله أكثر فعالية في واقعيته التصويرية ؛

(١) بدائع التفسير : ٢٣٨ / ٣ . وفي صورة من أشرك بالله وعبد معه غيره ومطابقة حاله لحال من سقط من السماء فاخطفه الطير فمزقته في حواصلها . ينظر : إعلام الموقعين : ٣١١ / ٢ . في تحليله لقوله تعالى : ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الظَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ [الحج : ٣١] ، وفي صورة حال من يغتاب أخاه بحل تمزيق لحمه ميتاً ، ينظر : إعلام الموقعين : ٢٩٦ / ٢ ، في تفسير ابن القيم لقوله تعالى : ﴿أَيُّجِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾ [الحجرات : ١٢] .

(٢) أمثال القرآن وأمثال الحديث : ٥٣ ، وينظر : معجم المصطلحات البلاغية : ١٩١ / ٣ .

(٣) والمثل اصطلاحاً هو : «قول سائر يشبه به حال الثاني بالأول ، والأصل فيه التشبيه» .
جمع الأمثال : ٧٠ / ١ .

لذلك كان أثره الأسلوبي فاعلاً في التنبيه والتأثير في نفس المخاطب وتحويل معتقده الأيدلوجي من الشرك إلى الإيمان ، مع ديمومة هذا الأثر في الأزمان اللاحقة للرسالة .

ومن جمالية التشبيه التمثيلي إجمال ما فصل قبله بصورة واحدة فيأتي المثل مطابقاً لما قبله كما في قوله تعالى : ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَّهُمْ فِي ظُلُمَةٍ لَا يُبْصِرُونَ ۖ﴾ (١٧) ﴿صُمُّ بَكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ۖ﴾ (١٨) ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَةٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصْصِعُهُمْ فِي ءَادَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ ۗ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ ۖ﴾ (١٩) ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَتْ لَهُمْ مَشْوًا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۖ﴾ [البقرة : ١٧-٢٠] ، فقوله : «مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً» ، إجمال لتفاصيل صفات المنافقين غير المحسوسة التي ذكرتها الآيات «٨-١٦» بصورة محسوسة «الذي استوقد ناراً» أو «كصيب من السماء» ، «فضرب للمنافقين بحسب حالهم مثلين : مثلاً نارياً ومثلاً مائياً ، لما في النار والماء من الإضاءة والإشراق والحياة ، فإن النار مادة النور والماء مادة الحياة ... وأخبر عن حال المنافقين بالنسبة إلى حظهم من الوحي ، أنهم بمنزلة من استوقد ناراً لتضيء له ويتنفع بها ، ولكن لما لم يكن لصحبته مادة من قلوبهم من نور الإسلام طفى عنهم وذهب الله بنورهم ، ... فهذا حال من أبصر ثم عمي وعرف ثم أنكر ، ودخل في الإسلام ثم فارقه بقلبه فهو لا يرجع إليه ... ثم ذكر حالهم بالنسبة إلى المثل المائي ، فشبههم بأصحاب صيب - وهو المطر الذي يصب ، أي ينزل من السماء - فيه ظلمات ورعد وبرق ، فلضعف بصائرهم وعقولهم اشتدت عليهم زواجر القرآن ووعيدة وتهديده وأوامره ونواهيته وخطابه الذي يشبه الصواعق ،

فحالهم كحال من أصابه مطر فيه ظلمة ورعد وبرق ، فلضعفه وخوره جعل إصبعيه في أذنيه ، وغمض عينه خشية من صاعقة تصيبه»^(١) ، فابن القيم يقف عند صورتين حسييتين للمنافقين ، مخالفة لما صور عنهم سابقاً تتجلى بهما القيمة الأسلوبية لهذا التمثيل ؛ لأن تجدد الصورة أحب إلى النفس من تكرارها ، كما أن إظهار مكنونات المعاني بالصورة الحسية يجعل المتلقي إلى تقبلها أميل ، لأن الغائب ليس كالمشاهد . أما تقبيح صورة المشبه والتشنيع به فحاصلة لما يتضمنه المثلان من دلالة إلى وجوب المشابهة بين أحوالهم والحالة المشبه بها^(٢) .

ويلاحظ ابن القيم تغير دلالة المثلين «الناري / المائي» بسبب تغير جهتهما ، قال تعالى : ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُ بَرْدٍ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴾ [الرعد : ١٧] ، ومناسبة المثل هنا أحوال المؤمنين الذين استجابوا لله بما عقلوا الأمثال ، والمشركون الذين أعرضوا لعدم إدراكهم لها ، فجيء بالتمثيل لوصف حال كل فريق منهم ، فشبه إنزال القرآن «الوحي» الذي به الهدى من السماء بإنزال الماء منها الذي به النفع والحياة ، وشبه دخول القرآن قلوب المؤمنين بالوديان التي تأخذ من السيول بقدر سعتها ، وكما أن السيل إذا خالط الأرض احتمل زبداً فتقذفه الأرض ، فكذلك الهدى والعلم إذا خالط القلوب أثار ما فيها من الشهوات والشبهات ليقلعها ويذهبها . ثم ذكر المثل الناري فقال : «ومما

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين : ٢ / ٢٧٠ - ٢٧١ . وينظر : أمثال القرآن وأمثال الحديث : ٥٣ - ٥٤ .

(٢) أمثال القرآن وأمثال الحديث : ٥٣ .

يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله» فقد شبه الشهوات والشبهات التي يقذفها قلب المؤمن ويطرحها ويجفوها بالخبث الذي يخرج عند سبك الذهب والفضة والنحاس فتخرجه النار وتفصله عن الجوهر ليرمي ويطرح ويذهب خفاء^(١). فابن القيم يكشف عن القيمة التعبيرية هنا بتكثيف الصور وتعالقها وتعدد أطراف التشبيه :

الوحي «ونزول القرآن من السماء» — الماء ونزوله من السماء
القلوب وتباينها — الأودية وتباينها
دخول الهدى إلى القلوب — دخول الماء في الأودية

وتنوع الصورة بالانتقال إلى المثال الآخر «الناري» ، لمن لم يشاهد المثال الأول «المائي» من أهل المدن «مكة» .
خبث المعادن وقذف النار له — الشهوات وقذف قلب المؤمن لها
استقرار الماء الصافي في الوادي والانتفاع به — استقرار الإيمان في قلب المؤمن والانتفاع به
صفاء المعادن — صفاء القلوب

كل ذلك يدعو المتلقي إلى تأمل ذلك لأن ؛ «من لم يفقه هذين المثلين ، ولم يتدبرهما ويعرف ما يراد منهما فليس من أهلها»^(٢) .

واستحضاراً للصورة الذين كفروا أمام السامعين ، قصد التشنيع بغاوتهم ، لعدم دخول الإيمان في قلوبهم على الرغم من تكرار دعوتهم إليه . يقف ابن القيم

(١) ينظر : إعلام الموقعين : ٢ / ٢٧٣-٢٧٤ . وينظر تفسير ابن القيم لهذه الآية في :

مفتاح دار السعادة : ٦٦-٦٧ ، وطريق الهجرتين : ٩٨ ، والوابل الصيب : ٨٢ .

(٢) إعلام الموقعين : ٢ / ٢٧٤ .

ليبان ذلك عند قوله تعالى ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بَكُمْ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١] ، يذهب ابن القيم إلى أنه يجوز أن يكون التشبيه مركباً ، أي تشبيه الكافرين في عدم فقههم وانتفاعهم بالغنم التي ينعق بها الراعي ، فلا تفقه من قوله شيئاً غير الصوت المجرد الذي هو الدعاء والنداء ، ويجوز أن يجعل من التشبيه المفرق فيكون المعنى : فالذين كفروا بمنزلة البهائم ، ودعاء داعيهم إلى الطريق والهدى بمنزلة النعق ، وإدراكهم بمجرد الدعاء والنداء كادراك البهائم ، مجرد صوت الناعق ^(١) .

وبذلك يكون ابن القيم مدركاً بأن لكل من الحالة المشبهة أشياء عدة : متكلم «الداعي» ، ومدعو «المخاطب» ، ودعوة «الرسالة» . ورفض لهذه الدعوة وإعراض عنها ، وكل هذه الأشياء اشتمل عليها التشبيه المركب التي أوجزته الآية أبلغ إيجاز مع إمكانية أن يكون مفرقاً بجزء من أجزائها ، وأن القولين متلازمان بل هما واحد ، وأنه على التقديرين «لم يحصل لهم من الدعوة إلا الصوت الحاصل للأنعام ، فهؤلاء لم يحصل لهم حقيقة الإنسانية التي يتميز بها صاحبها عن سائر الحيوان» ^(٢) .

وهذا التعقيب لابن القيم تكمن القيمة الأسلوبية لبنية التشبيه الذي سلب الجانب الإنساني عنهم فضلاً عن سلبهم لجانب الحياة بوصفهم صم وبكم وعمي فهم لا يعقلون .

وإذا كانت هذه هي حقيقة الذين كفروا ، وهذه هي صورتهم ، فما هي

(١) ينظر : إعلام الموقعين : ٣١٥ / ٢ .

(٢) مفتاح دار السعادة : ٨٦ .

حقيقية أعمالهم ؟ وما هي صورتها ؟ ما هو مصيرها ؟ ذلك ما وقف عند ابن القيم في تحليله لقوله تعالى : ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ ﴾ [إبراهيم : ١٨] ، وهذا تمثيل لحال بطلان أعمال الذين كفروا ، وأنهم لم ينتفعوا بها يوم القيامة كونها لغير الله ، برماد تكدس إذا اشتدت الريح تفرق تفرقا لا يرجى جمعه ، وليبيان سر المشاكلة في التمثيل يقول : ابن القيم «وفي تشبيهها بالرماد سر بديع ، وذلك للتشابه الذي بين أعمالهم وبين الرماد في إحراق النار وإذهاها لأصل هذا وهذا ، فكانت الأعمال التي لغير الله ، وعلى غير مراده وطعمه للنار ، وبها تسعر النار على أصحابها ، وينشئ الله سبحانه وتعالى لهم من أعمالهم الباطلة نارا وعذابا ، كما ينشئ لأهل الأعمال الموافقة لأمره التي هي خالصة لوجهه من أعمالهم نعيما وروحا ، فأثرت النار في أعمال أولئك حتى جعلتها رمادا ، فهم وما يعبدون من دون الله وقود النار» (١) .

وقد يتشكل التمثيل من صورتين متتابعتين تخالفا دلاليا ، ولكنهما اختصا معا في وصف مشبه واحد هو «أعمال الكفار» ، من ذلك قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَرَبٍّ بَقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْثَانُ مَاءً حَقًّا إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فُوقَانَهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ (٣١) أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ

(١) إعلام الموقعين : ٣٩٨ / ٢ . ويشبه الله سبحانه وتعالى نهاية أعمالهم التي لا يبتغون وجه الله بریح أصابت حرث قوم فالتهمته . ينظر في ذلك : إعلام الموقعين : ٣١٨ / ٢ . في صدد شرحه للتمثيل الوارد في قوله تعالى : ﴿ مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرَثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ [آل عمران : ١١٧] .

مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمْتُ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَهَا
وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ﴿٣٩﴾ [النور: ٣٩-٤٠].

تضمنت الآيتان مثلين لأعمال الكفار : مثلاً للسراب ، ومثلاً بالظلمات المتراكمة ، ويذهب ابن القيم في تعليل هذه الظاهرة الأسلوبية ؛ إلى أن المعرضين عن الحق نوعان :

أحدهما : من يظن أنه على شيء فتبين له عند انكشاف الحقائق خلاف ما كان يظنه ، وهذه حال أهل الجهل ، وأهل البدع ، وأن عقائدهم وأعمالهم كانت كسراب بقية ، يرى في عيني الناظر ماءً ولا حقيقة له ... وتأمل تشبيه الله سبحانه وتعالى السراب بالقيعة وهي الأرض القفر الخالية من كل شيء ، والسراب لا حقيقة له ، وذلك مطابق لأعمالهم وقلوبهم التي أقفرت من الإيمان والهدى ، وتأمل قوله تعالى «يَحْسَبُ الظَّالِمُ مَاءً» ، والظَّالِمُ الذي اشتد عطشه ، فرأى السراب فظنه ماء ، فتبعه فلم يجده شيئاً ، فكذلك هؤلاء ، لما كانت أعمالهم على غير طاعة الرسول ﷺ ، ولغير طاعة الله ﷻ جعلت كالسراب .

والآخر : أصحاب مثل الظلمات المتراكمة ، وهم الذين عرفوا الحق والهدى ، وآثروا عليه ظلمات الباطل والضلال ، فتراكمت عليه ظلمة الطبع ، وظلمة النفوس وظلمة الجهل ، فحالم كحال من كان في بحر لجي لا ساحل له ، وقد غشيه موج ومن فوق ذلك الموج موج ، ومن فوقه سحاب مظلم ، فهو في ظلمة البحر ، وظلمة الموج ، وظلمة السحاب ، وهذا نظير ما هو فيه من الظلمات التي لم يخرج الله منها إلى نور الإيمان ^(١).

(١) ينظر : إعلام الموقعين : ٢ / ٢٧١-٢٧٩ .

وفي ضوء بنية التشبيه المركب يخلص ابن القيم إلى صفتين لأعمال الذين كفروا : صفة الذين عملوا على غير بصيرة ، وظنوا أنهم يحسنون صنعا ، ومثلهم مثل الظَّمآن يرى السراب فيحسبه ماءً فيسعى إليه فإذا بلغ المسافة التي خالها موقع الماء لم يجد ماء ، ولكنه وجد من يحاسبه على أعماله السيئة وهؤلاء هم «الضالون» . والصفة الأخرى صفة الذين استحبوا الضلالة على الهدى ، وآثروا الباطل على الحق وصورتهم في أعمالهم تشبه صورة سابح في ظلمات ليل في بحر عميق يغشاه موج يركب بعضه بعضاً بشدة تعاقبه ، ويكون ذلك عند اشتداد الريح حتى لا يكاد يرى يده التي هي أقرب شيء إليه ، وهؤلاء هم «المغضوب عليهم» ، ويربط حالهما بحال المنعم عليهم المذكورين في قوله تعالى : ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوفٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ ، إلى قوله تعالى : ﴿لِيَجْزِيَهمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [النور : ٣٥-٣٨] ، وهو حال مخالف لهما ^(١) .

وربط ابن القيم بين الصور المتخالفة إشارة إلى ظاهرة «التقابل» ، ذلك التقابل الذي شكل مغايرة أسلوبية أحدث نوعاً من المفارقة الفاعلة بين صورتَي أهل الضلالة والمغضوب عليهم من جهة وصورة المنعم عليهم من جهة أخرى . ومن رائع التقابل بين صورتين ضديتين : الأعمى والأصم / السميع والبصير ، لبيان ما بينهما من المقابلة والتباعد ، وعدم المساواة في المشابهة والمعنى قوله تعالى : ﴿مِثْلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَى وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مِثْلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [هود : ٢٤] ، وقد جاءت الآية متضمنة قياسين وتمثيلين لفريق

(١) ينظر : إعلام الموقعين : ٢ / ٢٧٩ .

الكفار وصفته: قلبه أعمى عن رؤية الحق، أصم عن سماعه، وفريق مؤمن، صفته: بصير القلب كبصير العين، وسميع الأذن وهما لا يستويان^(١).

(١) ينظر: أعلام الموقعين: ٢/ ٢٧٥. وتنظر شواهد أخرى حللها ابن القيم وأبان عن قيمتها الأسلوبية، منها قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ كَذِبَةٍ خَيِّنَةٍ كَشَجَرَةٍ خَيْثَةٍ اجْتَنَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾ [إبراهيم: ٢٦] وقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ ضُرْبَ مَثَلٍ فَاستَجِيعُوا لَهُمْ إِنَّكَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِيدُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ﴾ [الحج: ٧٣]، وقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَسِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦١]، وقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَكِّسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتِ نُوحٍ وَامْرَأَتِ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ ﴿١١﴾ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا امْرَأَتِ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [التحریم: ١٠-١١]. ينظر: أعلام الموقعين: ٢/ ٢٩٨-٣٢٠.

وينظر قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أُنزِلَتْهُ مِنَ السَّمَاءِ فَأَخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَرْبَ أَهْلِهَا أَنْتُمْ قَدَرُوبَ عَلَيْهَا أَنَّهَا آمُرْنَا لَيَالٍ أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْن بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوِي الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٥-٧٦]. وينظر: أمثال القرآن وأمثال الحديث: ٥٦-٦٧.

إن فاعلية التقابل الأسلوية بين هذه الألفاظ هي التي استدعت استحضار صفات الفريقين التي أشار إليهما ابن القيم في صدد تفسيره لهذه الآية ، وهي صفات متضادة غير متساوية بدلالة الاستفهام الإنكاري الذي ذيلت به الآية «هل يستويان مثلاً» .

لقد توسع ابن القيم في دراسته لظاهرة المثل القرآني ، وخصص كتاباً في ذلك باسم «أمثال القرآن وأمثال الحديث» ، وظهر لي أن أمثال القرآن الواردة فيه هي في الأصل جزء من كتابه «أعلام الموقعين» ، الذي أورد فيه طائفة من أمثال القرآن القياسية التمثيلية ، للتدليل على أن القرآن أرشد إلى القياس والتمثيل وبرز من خلالها الحقائق الإيمانية ، وأبان عن قيمتها الأسلوية في ضوء تحليله لأجزاء المثل ، وألفاظه الواردة فيه أثر السياق في تحديد الدلالة وفهم المعنى ، ويقوم منهجه أحياناً على التفصيل والإطالة في شرح المثل ، وأحياناً يقوم على الإيجاز وقد وقفت عند طائفة من هذه الأمثال ركزت في دراستها على الجوانب الأسلوية التي تكشف عن تفرّد القرآن في صياغتها ونظمها . كما أنها كانت مادة مهمة لدراسة أسلوب التشبيه الذي جعلته وسيلة لصياغة المعنى وإيصاله إلى المخاطب .

٢- التأويل المجازي وصوره :

التأويل صرف الألفاظ عن ظواهر معناها ، وحملها على معانٍ أخرى لموجب يقتضي هذا الصرف ، أو هو مجاوزة المعنى المباشر للألفاظ إلى معانٍ أخرى تقتضيها وتدل عليها تلك المعاني المباشرة بمعونة القرائن والأحوال ، ومن طرق التأويل «المجاز» الذي يعد أحد ضربَي الدلالة ، وبه يخرج الكلام إلى معانٍ غير تلك المعاني التي يوجبها الظاهر ، بل هي معانٍ يعقلها السامع من المعنى الظاهر

ثم ينقله هذا المعنى إلى معنى آخر ، أي أن «اللفظ يطلق ويراد به غير ظاهره» ^(١) .
 فالمعنى الذي أراده عبد القاهر فيه «أن يزال اللفظ عن موضعه فيستعمل في غير ما
 وضع له» ^(٢) ، فيكون المدلول الثاني عدولاً عن المدلول الأول «الدلالة الوضعية»
 التي تتعطل لتحل دلالتها محل الدلالة الإيحائية ، وبذلك تكون اللغة قد خرجت
 من قانونها مع حفاظها على حقيقتها في الإفهام ، لأن الاستبدال يقع في المعنى لا في
 اللغة ، فيكون المجاز حيثئذ موت وانبعاث للغة في آن واحد أو كما يقال في الشعر
 «ليس مسكوناً بروح السلب فإنه لا ينقض البناء إلا ليعيد بناءه» ^(٣) .

على الرغم من التزامنا بعدم الخوض في مسألة موقفه من المجاز الذي
 أنكره ، بكفاية من سبقنا في ذلك ، إلا أن طبيعة البحث تقتضي ذكر بعض أقواله
 ومنهجه في تفسير ألفاظ القرآن الكريم وفهم دلالاتها ؛ لغرض الوصول إلى بعض
 تأويلاته المجازية وما تضمنته من صور البيان «الاستعارة ، التمثيل ، والكناية»
 أولاً ، ولمعرفة حقيقة موقفه من المجاز ثانياً .

ففي كتابه «إعلام الموقعين» ، وتحت عنوان : «العبارة بإرادة المتكلم لا
 بلفظه» ، نراه لا يرتضي موقف الذين يقفون عند ظواهر الألفاظ ؛ لأنه يرى أن
 اللفظ الخاص قد ينتقل إلى معنى العموم والعام ينتقل إلى معنى الخصوص بإرادة
 المتكلم ، فمن دعي إلى غداء فقال : والله لا أتغذى ، أو قيل له : نم فقال : والله
 لا أنام . فقد نقل الكلام من المعنى العام إلى المعنى الخاص بإرادته التي يقطع

(١) دلائل الإعجاز : ٢٦٢ .

(٢) المرجع السابق : ٣٦٦ .

(٣) بنية اللغة الشعرية : ١٩٤ .

المخاطب عند سماع ذلك بأن المتكلم لم يرد النفي العام عن الأكل والنوم إلى آخر العمر ، فالألفاظ عنده ليست تعبدية ، والعارف يقول : ماذا أراد ؟ ، واللفظي يقول : ماذا قال ؟ ^(١) .

وفي تفسيره لقوله تعالى : ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٍ﴾ [الإسراء : ٢٣] ، يرى أن النهي «وقع عن جميع أنواع الأذى ، بالقول والفعل ، وإن لم ترد نصوص أخرى بالنهي عن عموم الأذى» ^(٢) ، فليس المقصود عنده من النهي القول لهما «أف» خاصة . وإنما المقصود النهي العام عن الأذى الذي أقله الأذى بأقصر كلمة .

إن غاية الألفاظ عنده المعاني ، وهي وسيلة المتكلم لمعرفة مراده الذي «يظهر من عموم لفظه تارة ، ومن عموم المعنى الذي أراده تارة أخرى ، وقد يكون فهمه من المعنى أوفى ، وقد يكون من اللفظ أوفى» ^(٣) . وبذلك يلتقي ابن القيم مع علماء الأمة الذين سبقوه في رؤيتهم إلى نوعي دلالة الألفاظ والتراكيب : الدلالة المباشرة وهي دلالة اللفظ على ظاهره ، وغير المباشرة : وهي صرف اللفظ عن المعنى الظاهري إلى معنى بفهم من دلالاته الظاهرة . ومن هنا كان فهمه لدلالة اللفظ في قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِيَتَمَى ظُلْمًا﴾ أن المراد يأكلون «جميع وجوه الانتفاع من اللبس والركوب والسكنى» ^(٤) ، وبهذا يكون ابن القيم قد صرف لفظ «الأكل» عن معناه الظاهري حيث أريد به مطلق ما يفضي بهم إلى نار جهنم . وهو تفسير يدل على سعة أفقه ، وقوة إدراكه بدلالة الألفاظ

(١) إعلام الموقعين : ٣٨٦ / ٢ .

(٢) المرجع السابق : ٢٨٥ / ٢ .

(٣) المرجع السابق : ٢٨٥ / ٢ .

(٤) المرجع السابق : ٣٨٤ / ٢ .

والتركيب ، ويؤكد ذلك وضعه شروطاً لصرف اللفظ عن ظاهره إلى مجازه في عموم اللغة بأربع مقامات :

أحدها : بيان امتناع إرادة الحقيقة .

والثاني : بيان صلاحية اللفظ لذلك المعنى .

والثالث : بيان تعيين ذلك المجلد إذا كان له عدة معاني .

والرابع : الجواب عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقة ^(١) . ثم يضع شروطاً للتصرف في المعاني في القرآن الكريم فيقول : « وهذا لا بأس به بأربعة شرائط : ألا يناقض معنى الآية ، وأن يكون معنى صحيحاً في نفسه ، وأن يكون في اللفظ إشعار به ، وأنه يكون بينه وبين معنى الآية ارتباط وتلازم ، فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان استنباطاً حسناً » ^(٢) ، فابن القيم لا يقر بالمجاز فحسب بل يضع قواعد وأسس في إدراك المعنى إدراكاً حسناً في ضوء هذه الشروط والمقامات التي يمكن أن نعدها من مقومات المجاز الأساسية في استنباط المعاني .

ويذهب إلى أبعد من ذلك في دلالة الألفاظ على المعاني متجاوزاً ظاهرة الألفاظ وتقابلاتها الصوتية إلى انسياق ظواهر تلك الألفاظ واتساقها وفقاً لمعانيها ، وهذا لا يتأتى إدراكه إلا لذوي البصيرة ممن « له غوص في دقائق المعاني ، يتجاوز نظره قالب اللفظ إلى لب المعنى ، والواقف مع الألفاظ مقصور النظر على الزينة اللفظية » ^(٣) . وقد أبان عن هذا القول في تفسيره لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ لَكَ أَلَّا

(١) ينظر : بدائع الفوائد : ٤ / ١٦٦٠ .

(٢) التبيان في أيمان القرآن : ١٣٨ .

(٣) بدائع الفوائد : ٤ / ١٢٢٨ .

تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرِى ۖ ﴿١١٨﴾ وَأَنْتَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى ۖ ﴿طه: ١١٨-١١٩﴾، التي فصلنا القول فيها في الفصل الثالث المبحث الخاص بالسياق القرآني .

في حين نراه يذكر المجاز في حديثه عن ألفاظ القرآن الدالة على معنيين في ضوء تفسيره لقوله تعالى : ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ۝ وَلَا تَقْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ۝﴾ [الأعراف : ٥٥-٥٦] . فهو يرى أن الآيتين مشتملتان على نوعي الدعاء : دعاء العبادة ، ودعاء المسألة ... وهذا في القرآن كثير ، فالمعبود لا بد أن يكون مالكا للنفع والضرر ، فهو يدعى للنفع والضرر دعاء المسألة ، ويدعى خوفاً ورجاء دعاء العبادة ، فعلم أن النوعين متلازمان ، فكل دعاء عبادة مستلزم لدعاء المسألة ، وكل دعاء مسألة مستلزم لدعاء العبادة ، وعلى هذا فقوله تعالى : ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة : ١٨٦] . يتناول نوعي الدعاء ، وبكل منهما فسرت الآية ، وليس هذا من استعمال اللفظ المشترك في معنيه كليهما ، أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ، بل هذا استعمال له في حقيقته الواحدة المتضمنة للأمرين جميعاً^(١) . الحقيقي والمجازي وما هذا إلا إقرار منه بالمجاز وتبعية هذه الظاهرة في القرآن الكريم^(٢) .

وتعرض ابن القيم إلى ذكر المجاز تلميحاً ، أي دون ذكر اسمه وعلاقته ففي قوله تعالى ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات : ٢٢] ، يقول : «فالرزق :

(١) ينظر : بدائع الفوائد : ٨٣٥ / ٢ - ٨٣٦ .

(٢) من ذلك قوله تعالى : ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ السُّنَنِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [الأمراء : ٧٨] ، وقوله تعالى : ﴿قُلْ مَا يَعْزُبُ عَنِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ [الفرقان : ٧٧] ، وقوله تعالى : ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر : ٦٠] . ينظر : بدائع الفوائد : ٨٣٧ / ٢ .

المطر»^(١)، والمطر سبب الأرزاق والأقوات، فهو يفسر اللفظة بذكر سببها، وهو ما عُرف عند البلاغيين بالمجاز المرسل وعلاقته المسببة وهو ذكر لفظ المسبب والمراد السبب^(٢). ومن ذلك تفسيره «الميزان» في قوله تعالى: ﴿وَالسَّاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: ٧]، فقال: «والميزان يراد بها العدل والآلة التي يعرف بها العدل وما يضافه»^(٣)، فهو يشير إلى ذكر اسم الآلة والمراد أثرها الذي ينتج عنه العدل، وهذا أيضاً المجاز المرسل الذي علاقته الآلية، وقد يكون المراد الميزان على العدل «استعارة»، أي شبه العدل بالميزان فحذف المشبه وأبقى المشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية، وهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس لتقريب المعنى وتوضيحه.

وتتعدد إشاراته إلى علاقات المجاز المرسل فيذكر منه ما علاقته «الزمانية» في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِنَا﴾ [إبراهيم: ٥]. فقد سميت نعم الله ونقمه الكبار المتحدث بها «أياماً»؛ لأنها ظرف لها^(٤). وهو بهذا يتابع ويجمع بين تفسير ابن عباس «أيام الله» بنعمه، وتفسير أبي بن كعب ومجاهد لهما بنقمه.

ولكي لا يلزم نفسه بالقول بالمجاز في بعض آي القرآن أسوةً بغيره

(١) بدائع الفوائد: ٢٠٤/١.

(٢) «وهو المجاز الذي تكون علاقته بين ما استعمل فيه وما وضع له ملابسة غير التشبيه، ويكون بنقل الألفاظ من حقائقها اللغوية إلى معانٍ أخرى بينها صلة ومناسبة وعلاقاته كثيرة». ينظر: معجم المصطلحات البلاغية: ٢٠٦-٢٠٨/٣.

(٣) إعلام الموقعين: ٢٥١/١.

(٤) ينظر: بدائع التفسير: ٩٠/٢.

من المفسرين ، نراه يعرض لشواهد قائمة في تأويلها على المجاز حيث إن ظاهرها لا يحتمل ذلك فيلجأ إلى تفسيرها بصيغة لا تحتمل غير الدلالة المجازية كما في قوله تعالى : ﴿ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴾ [الطارق : ٦] ، حيث نفى أن يكون «دافق» بمعنى «مدفوق» ، «فالدافق على بابه ليس فاعلاً بمعنى مفعول كما يظنه بعضهم» ^(١) ، ولكنه في نص آخر يوجهه توجيهاً مجازياً دون أن يصرح بذلك فيقول : «ولا يلزم من ذلك أن يكون هو فاعل الدفق ، فإن اسم الفاعل هو من قام به الفعل سواء فعله هو أو غيره ، كما يقال ماء جار ، ورجل ميت ، وإن لم يفعل الموت» ^(٢) ، وهذا هو الوجه الذي لم يرضه أولاً ، فالماء فاعل مجازاً وليس هو الذي قام بالدفق ، حملاً على قولهم رجل ميت ، وإن لم يفعل الموت . وكذا الحال في قوله تعالى : ﴿ قَمَّهَلِ الْكَافِرِينَ أَهْمَلَهُمْ رُؤَيْدًا ﴾ [الطارق : ١٧] ، خطاب قائم على التهديد والوعيد ، وهذه من خصائص الله تعالى لأنه هو الذي يمهلهم ، «وإنما خرج الخطاب للرسول ﷺ» ^(٣) ، وهو غير فاعله الحقيقي . وهذا هو المجاز العقلي الذي ذكره البلاغيون وإن لم يصرح به .

ويقف ابن القيم عند ظاهرة المجاز العقلي القائم على إسناد الفاعل لغيره في توجيه فاعل التزيين فمرة يسنده إلى نفسه ﴿ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِنْ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [الأنعام : ١٠٨] ، ومرة يحذف الفاعل : ﴿ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِلْمُؤْسِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [يونس : ١٢] ، ومرة يسنده إلى الشيطان : ﴿ فَرَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمْ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النحل : ٦٣] .

(١) إعلام الموقعين : ٢ / ٢٦٤ .

(٢) التبيان في أيمان القرآن : ١٦١ .

(٣) المرجع السابق : ١٧٣ .

فيقول: «فأضاف التزيين إليه خلقاً ومشية... ونسبه إلى سبيه -الشیطان- ومن أجراه على يده تارة»^(١)، فهو يصرح بنسبة الشيء لغير فاعله ولكنه لم يسمه مجازاً كما يسميه غيره بالمجاز.

ومن التلميح إلى المعاني المجازية تحليله للربط على القلوب في قوله تعالى: ﴿وَلَيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾ [الأنفال: ١١]، فيقول: «ومعنى الربط في اللغة: الشد، ولهذا يقال لكل من صبر على أمر: ربط قلبه، كأنه حبس قلبه عن الاضطراب، ومنه يقال: رابط الجأش»^(٢). فهو يذكر المعنى الحسي للربط ثم يردفه بالربط المعنوي فهو مجاز في التثبيت وإزالة الاضطراب عن القلب؛ «لأن القلب إذا تمكن فيه الصبر والجرأة ثبتت القدم في مواطن القتال»^(٣).

ومن تأويلاته التشبيهية التي يمكن أن نعهدها من الشواهد التي عرفت عند البلاغيين بالاستعارة في قوله تعالى: ﴿وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايِنًا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٥]، «فانسلك منها» أي من تلك الآيات، كما تنسلخ الحية من جلدها، وفارقها فراق الجلد ينسلخ عن اللحم»^(٤). فصرف المعنى الظاهري للسلك هو تأويل على سبيل الاستعارة التصريحية إذ شبه من ترك آيات الله وكفر بها، ونبذها وراء ظهره بانسلاخ الجلد عن الشاة انسلاخاً ينبئ عن عدم الملاقاة بينهما أبداً.

وعلى منهجه في نقل جملة من آراء العلماء وهو يفسر آية نراه أحياناً يختار

(١) شفاء العليل: ٢٩٧.

(٢) التبيان في أيمان القرآن: ٢٨١.

(٣) الكشف: ٥٦٢/٢. وينظر: تفسير أبي السعود: ٤٧٢/٢.

(٤) ينظر: إعلام الموقعين: ٢٨٩/٢. وينظر: بدائع التفسير: ٤٢٧/١.

رأياً يرتضيه ويقره ، من ذلك ما ارتضاه في معنى الصراط المستقيم في قوله تعالى : ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [هود : ٥٦] . فقد أول مجاهد «الصراط المستقيم» بالحق : وهو الطريق الذي لا عوج فيه ولا التواء ؛ لأن الحق كذلك لا عوج فيه . فيقول : «فالقول قول مجاهد ، وهو قول أئمة التفسير ، ولا تحتمل العربية غيره إلا على استكراه»^(١) ، ويؤكد هذا المعنى بالاستشهاد ، يقول جرير :

أمير المؤمنين على صراط

إذا عوج الموارد مستقيم^(٢)

والصراط المستقيم مستعار للحق البين والاستعارة تصريحية . إن ارتضاء ابن القيم لتفسير مجاهد وتأكيده لهذا المعنى هو ارتضاء لصرف اللفظ عن معناه الظاهري إلى معناه المجازي وإن لم يصرح بذلك .

ومن صور الاستعارة التي نجدها واضحة في بيانه لمعنى «الطارق» ، في قوله تعالى : ﴿وَالسَّمَاءَ وَالْطَّارِقَ﴾ [الطارق : ١] ، إذ يقول : «وسمي النجم طارقاً ؛ لأنه يظهر بالليل بعد اختفائه بضوء الشمس ، فشبه بالطارق الذي يطرق الناس ، أو يطرق أهله ليلاً»^(٣) . فتشبيه النجم بالطارق مع حذف المشبه استعارة واضحة فهي مجاز إذاً إلا أنه لم يشر إليه صراحة .

ومن صور المجاز التي أشار إليها ابن القيم تلميحاً : «التمثيل» الذي يمثل ظاهرة أسلوبيّة ؛ لأن المعنى لا يتحقق فيه بظاهر الألفاظ وإنما بدلالاتها ، فضلاً عن

(١) إعلام الموقعين : ٢ / ٢٨٧ .

(٢) ديوانه : ١ / ٢١٨ . وينظر : إعلام الموقعين : ٢ / ٢٨٧ .

(٣) التبيان في أيمان القرآن : ١٥٧ .

تقريبه للمعاني الذهنية بصورة محسوسة يمكن للمتلقي إدراكها وفهمها بسهولة جاء ذلك في قوله تعالى : ﴿ وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا نَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِي ءَاذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَأَعْمَلْ إِنَّا نَعْمَلُونَ ﴾ [فصلت : ٥] ، فبعد أن يذكر لنا أقوال أئمة أهل اللغة وأهل التفسير في معاني : الأكنة ، والوقر ، والحجاب وهي معاني تدور حول الموانع الحسية يقول : «أنا في ترك القبول منك بمنزلة من لا يفقه ما تقول ولا يراك ، قال ابن عباس : قلوبنا في أكنة مثل الكنانة في السهام ، وقال مجاهد : كجعبة النبل» ^(١) ، فقلوه : «بمنزلة» ، أي : بـ«مثل» فيكون مثل نبو قلوبهم عن الحق وإعراضهم عنه ، بحال من هو في أكنة وعدم تأثر أسماعهم بدعوته ﷺ بصم الأذان ، وعدم التقارب بين ما هم عليه وهو عليه بالحجاب المحدود بينه وبينهم فلا تلاقي ولا ترائي ^(٢) . وجمع هذه التمثيلات الثلاثة «فالحجاب يمنع من رؤية الحق ، والأكنة تمنع من فهمه ، والوقر يمنع من سماعه» ^(٣) ، للمبالغة في عدم قبول ما دعوا إليه . وهذا تأويل مجازي لا يعترض عليه ابن القيم ، لأن ابن عباس ومجاهد قالوا فيه والذي وجدته يتابعهم ولا يعترض على أقوالهم .

ومن ذلك ما رواه عن مقاتل أو أبي عبيدة وكلاهما تابعيان في تفسير «العقبة» في قوله تعالى : ﴿ فَلَا أَقْنَحُمُ الْعَقَبَةَ ﴾ [البلد : ١١] ، فقال : «وقال مقاتل : هذا مثل ضربه الله يريد : إن المعتق رقبة ، والمطعم اليتيم والمسكين يقاحم نفسه وشيطانه مثل أن يتكلف صعود العقبة ، فشبه المعتق رقبة في شدته عليه بالمكلف صعود

(١) شفاء العليل : ١٦٢ .

(٢) التحرير والتنوير : ٢٤ / ٢٣٤ .

(٣) التفسير القيم : ٣٤٧ .

العقبة وهذا قول أبي عبيدة»^(١) ، ففي هذا القول تصريح بصورة من صور المجاز «الاستعارة التمثيلية» لم يرد أو يعلق عليه ، كما أن في إيراد هذا القول رد عليه وعلى شيخه ابن تيمية حيث ادعى بأن المجاز لم يرد من السلف : صحابة وتابعين .

وفي مكان آخر نراه يصرح بالاستعارة التمثيلية تصريحاً مقروناً بقول للفراء (ت ٢٠٧هـ) المعاصر لأبي عبيدة جاء ذلك في تفسيره لقوله تعالى : ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء : ٢٩] ، وفي بيان هذا التمثيل في هذه الآية يقول : «شبه الإمساك عن الإنفاق باليد إذا غلت إلى العنق ، ومن هنا قال الفراء : إنا جعلنا في أعناقهم أغلالاً : حبسناهم عن الإنفاق»^(٢) ، وكلامه هذا صريح في الاستعارة التمثيلية وهي تأويل مجازي واضح .

وتمثل «الكناية» صورة من صور المجاز ، التي يريد المتكلم بها «إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومئ به إليه ويجعله دليلاً عليه»^(٣) ، كما في المعادلة الآتية :

المدلول الثاني	المدلول الأول	الدال
طول القامة	طول نجاهه	طويل النجاد

(١) التبيان في أيمان القرآن : ٦٧ . وينظر : بدائع التفسير : ٣٠٧ / ٣ .

(٢) شفاء العليل : ١٦٥ . وينظر : المصدر نفسه : ١٦٤ - ١٨٠ ، بصدد تفسيره لقوله تعالى : ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام : ١٢٥] . وقوله : ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا﴾ [يس : ٨] ، وقوله تعالى : ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾ [فاطر : ٢٢] ، وبيان ما فيها من استعارات .

(٣) دلائل الإعجاز : ١٠٥ .

والنجد معناها الظاهري «حمالة السيف» التي يلزم طولها طول قامة صاحبها وقوته وقدرته على القتال . فالكناية إذن «دال على المدلولين مختلفين : مدلول حقيقي ، ومدلول مجازي ، وكلا المدلولين مرادان» ^(١) ؛ لأن المعنى الحقيقي سبيل المتلقي ووسيط لإدراك المعنى الثاني «المجازي» ، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ قَالَ فِيمَا أُغْوِيَنِي لِأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ ^(٢) ثُمَّ لَا تَبْنِيَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَنِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ ﴿١٦﴾ [الأعراف : ١٦-١٧] ، فظاهر اللفظ «عن أيانهم _ عن شمائلهم» يشير إلى الجهة المعروفة ، ولكن معناه يشير إلى : «الحسنات السيئات» ، «فالأيمان كناية عن الحسنات ، والشمائل كناية من السيئات ... وروى أبو عبيد عن الأصمعي : وهو عندنا باليمين ، أي بمنزلة حسنة ، وبضد ذلك : هو عندنا بالشمال» ^(٣) ، هذه المعاني يسوقها ابن القيم منسوبة إلى الواحدي بعد ذكر لقول ابن عباس الذي قال : أيانهم أي حسناتهم ، وقول الحسن عن شمائلهم أي سيئاتهم ، دون أن يعترض عليها أو يناقشها دلالة على أنه يرتضيها ويقرها ولا سيما أن ابن عباس قالها . ويؤكد إقراره لهذه المعاني الكنائية عندما وقف عند ظاهرة أسلوبية هي أفراد كلمة «اليمين» ، وجمع كلمة «الشمال» ، في قوله تعالى : ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ﴾ [النحل : ٤٨] ، لأن اليمين لما كانت جهة الخير والفلاح أفردت ، ولما كانت الشمال جهة أهل الباطل جاءت هنا مجموعة ، وهذا بخلاف قوله تعالى حكاية عن إبليس ﴿وَعَنْ أَيْمَنِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ﴾ [الأعراف : ١٧] ، فإن الجمع هنا في مقابلة كثرة من يريد إغواءهم ^(٣) ، ودليل آخر يؤكد إقراره

(١) النظم في المنظور النحوي والبلاغي : ١٦٦ .

(٢) بدائع التفسير : ٣٧٩ / ١ .

(٣) ينظر : بدائع الفوائد : ٢١٠ / ١ .

لذلك ما جاء في كتابه «إغاثة اللهفان» من أن ملك الحسنات يأتي عن اليمين يستحث صاحبه على فعل الخير ، فيأتيه الشيطان من هذه الجهة يثبطه عنه ، وأن ملك السيئات ينهاه عنه ، فيأتيه الشيطان من تلك الجهة يحرضه عليها ^(١) .

وفي سياق آخر تفضي كلمة «اليمين» معنى كنائياً آخر هو «القوة والقدرة» قال تعالى : ﴿لَاخْذَنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ [الحاقة : ٤٥] ، أي لأخذناه بيمينه ثم أهلكناه فتكون اليمين من صفة الأخذ وإنما ذهب إلى هذا المعنى تعقيماً وتأيداً لقول ابن قتيبة من أن اليمين القوة والقدرة ، وأقام اليمين مقام القوة ؛ لأن قوة كل شيء في ميامينه ^(٢) . وكني باليد اليمنى للاهتمام بالتمكن من المأخوذ ؛ لأن اليمين أقوى عملاً من الشمال ، لكثرة استخدامها ، ولذلك اشتهرت بالقوة ، وفي هذا تهويل لصورة الأخذ .

ومن صور الكناية التي لم يصرح بها ولكنه يؤيد جمهور المفسرين من السلف الذين قالوا بالمعنى الكنائي في قوله تعالى : ﴿وَيَا بَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر : ٤] ، والمراد بالثياب هنا القلب ، والطهارة إصلاح الأعمال والأخلاق ، والعرب تكني عن الثياب بالنفس وهذا ما ذهب إليه جمهور المفسرين من السلف منهم : ابن عباس وقتادة ومجاهد والضحاك وسعيد بن جبير ، وذهب آخرون في تفسيرها إلى ظاهرها . والآية كما يقول ابن القيم : تعم هذا كله وتدل عليه بطريقة التنبيه واللزوم ، إن لم تتناول ذلك لفظاً فإن الأمور به إن كان طهارة القلب ، فطهارة الثوب وطيب مسكنه تكميل لذلك أي لطهارة القلب ، فتبين دلالة القرآن على

(١) ينظر : إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان : ١ / ١٠٥ .

(٢) ينظر : بدائع التفسير : ٣ / ١٩٢ .

هذا وهذا^(١)، وتأتي عنده بمعنى العمل يقال : عملك فأصلحه^(٢)، وفي كلا الأمرين جاء المعنى معدولاً به من المعنى الظاهري إلى المعنى الكنائي ولكنه لم يصرح به .

نخلص من ذلك إلى أن التعبير الكنائي لا يراد به الدلالة الظاهرية وإنما ما يكمن وراء هذه الدلالة من معانٍ ثانية لطيفة ودقيقة ، يكشفها هذا الأسلوب ويوضحها ، لتكون فاعليته الأسلوبية أكثر تأثيراً في المتلقي من الدلالة الحقيقية ، وهذا ما أدركه ابن القيم ووقفنا عنده من خلال تفسيره لهذه النماذج الكنائية ، فقد انطلق في تلك التفسيرات من ذات المفهوم إلا أنه لم يصرح به كمصطلح بل توارى خلفه خشية التصريح بإقراره بوجود المجاز ، مجازة لشيخه ابن تيمية الذي أنكر المجاز ، وموقف ابن القيم هذا من الكناية هو ذات الموقف من صور المجاز المختلفة : التشبيه والاستعارة والتمثيل والمجاز ذاته وكذلك مباحث الأساليب الطلبية الاستفهام والأمر والتي فصلنا القول فيها سابقاً ، ولعل هذا هو السبب في قلة ورود صور المجاز في تفسيره .



(١) بدائع التفسير : ٢١٣ / ٣ .

(٢) بدائع الفوائد : ١٠١٧ / ٤ .

الخاتمة

الحمد لله الذي هدانا لأفضل الاختيار ، ويسر لنا العمل فكان حسن الختام لدراستنا هو تلك النتائج الذي توصل إليها البحث ، حيث حمل في صفحاته أسرار نظم القرآن عند المفسرين خصوصاً عند ابن قيم الجوزية ، متمثلاً بوقفاته الأسلوبية التي فصلنا القول فيها ، وقد تتبعنا الدراسة منهجاً من مناهج التفسير واتخذت منه سبيلاً للكشف عن جمالية النص القرآني وإعجازه الذي تمثل بتفرد نظمه الذي تحدى الله به الإنس والجان : ﴿ قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ﴾ [الإسراء : ٨٨] .

ومن تلك النتائج التي يمكن استنتاجها ما يأتي :

- إن البلاغة والأسلوبية صنوان يتعاملان مع نص إبداعي ، وكلاهما يهدفان إلى تقويم النص وتقييمه ، ويقران بحضور أطراف العلمية الإبداعية «المتكلم - النص - المتلقي»

- إن الوقفات الأسلوبية عند علماء الإعجاز والمفسرين ليست ببعيدة عما جاءت به الأسلوبية المعاصرة والتي هي النظم إلا أن الاختلاف في التسميات ، فالأسلوبية علم لساني يعنى بدراسة مجال التصرف في حدود القواعد اللغوية والأشكال البنائية وفقاً لمقتضيات جهاز اللغة ، وهذا ما اختصره عبد القاهر بمصطلح معاني النحو بين الكلم .

- إن علماء الإعجاز الذين وقفت عندهم الدراسة خلصوا إلى جملة من المقاييس الأسلوبية أبرزها :

- أنهم ميزوا بدراستهم للتركيب بين بنيتين : الأصل والخروج عن الأصل الذي يحقق للغة مستواها الإبداعي ، وأن التمييز بينهما هو جوهر نظرية النحو التوليدي مع الاختلاف في التسمية .
- أنهم بحثوا في الأداء الصوتي للنص القرآني في ضوء مصطلحات : « التلاؤم ، والفاصلة ، والتجانس ... » التي جعلت من الصوت وسيلة لتوصيل المعنى وتمكينه في ذهن المتلقي ، فالرمانى جعل من الفاصلة مرتكزاً صوتياً يجمع بين وظيفتين متلازمتين : الانسجام الصوتي ، ودلالته الإيحائية على المعنى على مستوى التركيب التي تعتمد الأسلوبية الصوتية في دراسته ؛ لأن الصوت دال ومدلول بحكم المؤثرات الحية التي تنتجها اللغة بأصواتها ، وفي دراسته للتلاؤم والتجانس خلص إلى أن تكرار الحروف أحدث انسجاماً صوتياً ، وبالتقابل تغيراً بالمعنى وهذا هو مقصد الأسلوبية في التركيب .

- وضعوا ركيزة أساسية من ركائز الأسلوبية عندما وقفوا عند التناسب وحسن اختيار الألفاظ ؛ لأن عملية الخلق والإبداع تنفي عفوية الحدث الأدبي .

- تمثل تقسيمات الباقلاني لمستويات المتلقي إلى أربعة مستويات : « الأعجمي ، العربي الذي يعرف العربية دون معرفة الفصاحة والبلاغة ، والمتوسط في معرفة العربية ، والتناهي في معرفة البلاغة وأسرارها » ، الريادة لتقسيمات رواد الأسلوبية الحديثة لمستويات المتلقي ؛ وتكمن أهميتها باعتبار المتلقي العنصر الأساس في الاستجابة الأسلوبية .

- قدم الباقلاني مقاييس واضحة لدلائل النظم كوجه من وجوه الإعجاز من خلال عنايته بفصاحة الكلمة ، وتباين مراتب سياقاتها التركيبية . بحيث أصبح جهده يؤسس لنظرية أسلوبية اكتملت على يد عبد القاهر الجرجاني الذي جعل منها مقصداً بلاغياً تتكشف من خلالها أسرار البنى اللغوية ودلالاتها الأسلوبية .

- إن أول من أخضع نظرية النظم إلى حيز التطبيق في التفسير هو الزمخشري الذي اتخذها سبيلاً للكشف عن إعجاز النظم القرآني ، وأن الملامح الأسلوبية عنده تجلت في ضوء محور مهم من محاور الأسلوبية ذلك هو محور الاختيار ، فضلاً عن تتبعه لبعض الظواهر الأسلوبية كالأحشاء والمقارنة وظاهرة الأمثال .

- كذلك وجدت نظرية النظم عند الرازي الذي بوبها في كتابه «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» ، مجالها التطبيقي في تفسيره الكبير ، وتجل ذلك في دراسته لمستويات الثلاث «التركيبة ، والدلالية ، والصوتية» فضلاً عن دراسته لتناسك النص القرآني وتناسبه من خلال : الإجمال والتفصيل ، وترتيب الجمل حسب الأهمية

- يعد ابن قيم الجوزية واحداً من الشخصيات العلمية والمهمة التي أنجبها القرن الثامن الهجري ، لما امتلك من مواهب ومؤهلات علمية جعلته متلقياً وقارئاً نموذجياً في دراسة النص القرآني وتحليله وفق منهج رسمه لذلك يقوم على محورين مهمين من محاور الأسلوبية الحديثة أحدهما : العدول الذي يتحقق عنده بالخروج عن الأصل لأهداف بلاغية ، وآيات جمالية ، ودلالات متنوعة كشفت عنها الشواهد القرآنية التي تناولها البحث . والآخر : السياق ويمثل عنده أداة معرفية مهمة في دراسة الألفاظ وصياغة التراكيب ، وفق سياقاتها اللغوية والخارجية ، ومقاماتها الواردة فيها ، إذ نظر في كل آية بخصوصيتها وسياقها الذي

يفضي إلى معناها المراد من تلك القرائن والأحوال .

- بحث ابن قيم الجوزية في البنى الأسلوبية في التراكيب النحوية «التقديم والتأخير ، الحذف والذكر ، التعريف والتنكير ، الفصل والوصل ، والقصر» بحثاً خرج عن المعيارية النحوية إلى منهج يعتمد التحليل الأسلوبي سبيلاً لبيان الدلالات المقصودة ضمن السياقات الواردة فيها ، أو المرتبطة بقصدية المتكلم ، وغاياته من استخدام هذه الأساليب ؛ إذ إن لكل أسلوب من المعاني ما ليس لغيره ، وربط بين المعنى النحوي والمعنى البلاغي لاكتناه أسرارها ولطائفها .

- على الرغم من الإشارات التي تناولت موقف ابن قيم الجوزية من المجاز وعدته منكرآله إلا أن البحث خلص إلى خلاف ما ذكره ، فقد اعتمده سبيلاً في تحليل كثير من الشواهد القرآنية ، وكثيراً ما وجدناه يذكره صراحة أو تلميحاً ، أو تأييداً لمن فسره _ وخاصة ابن عباس ومجاهد وغيرهما من الصحابة والتابعين _ وهذا ما كشفت عنه الدراسة في مباحث : الاستفهام والأمر والاستعارة والمجاز والكناية والتمثيل .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ،

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .



فهرس المصَادِرِ والمَرَّاجِعِ

١. ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن الكريم : د . عبد الفتاح لاشين ، دار الرائد العربي ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ١٩٨٢ م .
٢. ابن قيم الجوزية ، حياته وآثاره : بكر عبد الله أبو زيد ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ط ٢ ، ١٩٨٣ .
٣. اتجاهات جديدة في علم الأسلوب : ستيفن أولمان ، ضمن اتجاهات البحث الأسلوبي ، شكري محمد عياد ، دار العلوم ، السعودية ، ط ١ ، ١٩٨٥ .
٤. أثر النحاة في البحث البلاغي : د . عبد القادر حسين ، القاهرة ، دار غريب ، ١٩٨٨ .
٥. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم : أبو السعود العمادي (ت ٩٨٢هـ) تحقيق : محمد صبحي حلاق ، بيروت ، دار الفكر ، ٢٠٠١ م .
٦. أساليب الاستفهام في القرآن الكريم : عبد العليم فوده ، مؤسسة دار الشعب ، القاهرة ، « د . ت » .
٧. أسباب النزول : الواحدي (ت ٤٦٨هـ) ، تحقيق كمال بسيوني زغلول ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ١ ، ١٤١١ هـ .
٨. أسرار البلاغة : عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) ، تحقيق : محمود محمد شاكر ، دار المدني ، جدة ، ١٩٩١ م .

٩. الأسلوب والأسلوبية: بيرجيرو، ترجمة: منذر العياشي، مركز الاتحاد القومي، بيروت، «د. ت».
١٠. الأسلوب والأسلوبية: كراهام باف، ترجمة: كاظم سعد الدين، دار آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٥ م.
١١. الأشباه والنظائر: جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، ١٣٩٥ هـ.
١٢. الأصول في النحو: ابن السراج (ت ٣١٦ هـ)، تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٧ م.
١٣. الأصول: تمام حسان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٨ م.
١٤. الأضداد: أبو بكر الأنباري (ت ٣٢٧ هـ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الكويت، ١٩٦٠ م.
١٥. الإعجاز البلاغي: د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٧ م.
١٦. إعجاز القرآن: أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٥ هـ) تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف - مصر.
١٧. إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي: علي مهدي زيتون، دار المشرق، بيروت، ط ١، ١٩٩٢.
١٨. أعلام الموقعين: ابن قيم الجوزية، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية، ١٤٢٣ هـ.

١٩. إغاثة اللفهان في مصايد الشيطان : ابن قيم الجوزية ، تحقيق علي حسن الأثري ، دار ابن الجوزي ، السعودية ، ط ١ ، ١٤٣٠ هـ .
٢٠. الألسنية العربية : د . ريمون طحان ، دار الكاتب اللبناني ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨١ .
٢١. الألسنية وعلم اللغة الحديث : ميشال زكريا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨٣ م .
٢٢. أمثال القرآن وأمثال الحديث : ابن قيم الجوزية ، تحقيق : موسى بني العليلي ، بغداد ، ١٩٩١ م .
٢٣. إنتاج الدلالة الأدبية : د . صلاح فضل ، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٨٧ .
٢٤. الانزياح في الخطاب النقدي والبلاغي عند العرب : عباس الدرة ، رسالة دكتوراه على الآلة الكاتبة ، جامعة بغداد ، كلية الآداب ، ١٩٩٧ م .
٢٥. الانزياح من منظور الدراسات الأسلوبية : د . أحمد محمد ويس ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٥ م .
٢٦. الإيضاح في علوم البلاغة : الخطيب القزويني (ت ٧٣٩ هـ) ، دار الجليل ، بيروت ، ط ٣ ، «د . ت» .
٢٧. البحث الدلالي عند ابن قيم الجوزية : خيري جبر الجميلي ، رسالة دكتوراه على الآلة الطابعة ، كلية الآداب ، جامعة بغداد ، ٢٠٠٠ م .
٢٨. البحر المحيط : أبو حيان (ت ٧٤٥ هـ) ، تحقيق : عادل أحمد عبد الموجود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٣ م .

٢٩. بدائع التفسير لما فسرہ الإمام ابن قیم الجوزية : جمع السيد محمد يسري محمد ، دار ابن الجوزي ، السعودية ، ط ١ ، ١٤٢٧ هـ .
٣٠. بدائع الفوائد : ابن قيم الجوزية ، تحقيق : علي بن محمد العمراني ، دار عالم الفوائد ، مكة المكرمة ، ١٩٩٦ م .
٣١. البرهان في علوم القرآن : بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) ، دار المعرفة ، بيروت ، ط ٢ ، « د . ت » .
٣٢. البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن : كمال الدين الزمלקاني (ت ٦٥١ هـ) تحقيق : د . أحمد مطلوب والدكتورة خديجة الحديشي ، بغداد ، ط ١ ، ١٩٧٤ م .
٣٣. بغية الوعاة : جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية ، صيدا ، « د . ت » .
٣٤. بلاغة القرآن بين الفن والتاريخ : فتحي أحمد عامر ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٥ م .
٣٥. البلاغة والأسلوبية : د . محمد عبد المطلب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، ١٩٨٤ م .
٣٦. البلاغة والأسلوبية : هنريش بليث ، ترجمة : محمد العمري ، منشورات مجلة دراسات سيمائية ، المغرب ، ط ١ ، ١٩٨٩ م .
٣٧. البلاغة العربية : بن عيسى بطاهر ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٨ م .

٣٨. البلاغة العربية قراءة جديدة : د . محمد عبد المطلب ، الشركة المصرية العالمية للنشر ، دار نوبار للطباعة ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٩٧ م .
٣٩. بنية اللغة الشعرية : جون كوهين ، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط ١ ، ١٩٨٦ م .
٤٠. بيان إعجاز القرآن : الخطابي (ت ٣٨٨هـ) ، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، تحقيق محمد خلف الله أحمد ، ومحمد زغلول سلام ، دار المعارف ، مصر ، ط ٢ ، ١٩٥٦ م .
٤١. البيان والتبيين : الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، مؤسسة الخانجي ، القاهرة .
٤٢. التبيان في أيمان القرآن : ابن قيم الجوزية ، تحقيق عبد الله سالم البطاطي ، دار عالم الفوائد ، مكة المكرمة ، ط ١ ، ١٤٢٩ هـ .
٤٣. التحرير في علم التفسير : السيوطي (ت ٩١١هـ) ، تحقيق : فتحي عبد القادر فريد ، الرياض ، ط ١ ، ١٤٠٢ هـ .
٤٤. التحرير والتنوير : الطاهر بن عاشور ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، ١٩٨٤ م .
٤٥. تحليل الخطاب الشعري : محمد مفتاح ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط ١ ، ١٩٨٥ م .
٤٦. التطور اللغوي عند الأصوليين : د . السيد أحمد عبد الغفار ، شركة عكاظ للنشر ، جدة ، ١٩٨١ م .

٤٧. التعبير البياني رؤية بلاغية جديدة : شفيع السيد ، دار غريب للنشر ، القاهرة ، ٢٠٠٦ م .
٤٨. التعريفات : الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، ١٩٨٦ م .
٤٩. تفسير القرآن العظيم : ابن كثير ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٨١ م .
٥٠. التفسير القيم لابن القيم : جمعة محمد أويس القرني ، تحقيق : محمد الفقي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٧ م .
٥١. التفكير البلاغي عند العرب : حمادي صمود ، منشورات الجامعة التونسية ، تونس ، ١٩٨١ م .
٥٢. التفكير اللساني في الحضارة العربية : عبد السلام المسدي ، تونس ، ١٩٨١ م .
٥٣. التمهيد في أصول الفقه : الكلوزاني الحنبلي (ت ٥١٠هـ) ، تحقيق : مفيد أبو عمشة ، مكة المكرمة ، ١٤٠٦ هـ .
٥٤. جامع البيان عن تأويل آي القرآن : محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) دار الفكر ، بيروت ، ١٩٨٨ م .
٥٥. الجامع الصحيح : البخاري (ت ٢٥٦هـ) ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، ط ١ ، ١٤٠٣ هـ .
٥٦. جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام : ابن قيم الجوزية ، تحقيق : زائد ابن أحمد النشيري ، دار ابن الجوزي ، السعودية .

٥٧. جمهرة اللغة : ابن دريد (ت ٣٢١هـ) ، طبعة جديدة بالأوفسيت ، دار صادر ، بيروت ، «د . ت» .
٥٨. جواهر البلاغة : السيد أحمد الهاشمي ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، ١٩٩٩م .
٥٩. خزانة الأدب وغاية الأرب : ابن حجة الحموي (ت ٨٣٧هـ) ، تحقيق : عصام شعيوط ، لبنان ، ط ١ ، ١٩٨٧م .
٦٠. الخصائص : ابن جني (ت ٣٩٢هـ) ، تحقيق : محمد علي النجار ، الهيئة المصرية للكتاب ، ط ٧ ، ١٤١٦هـ .
٦١. الخطاب القرآني ، دراسة في العلاقة بين النص والسياق : د . خلود العموش ، عالم الكتب الحديثة ، إربد ، ٢٠٠٥م .
٦٢. الدارس في تاريخ المدارس : النعيمي ، المجمع العلمي العربي ، دمشق ، ١٩٤٨م .
٦٣. دراسات في علم اللغة : كمال بشر ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٧١م .
٦٤. دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث : أحمد درويش ، دار غريب ، القاهرة ، ١٩٩٨م .
٦٥. دراسة في أسلوبية التراث : محمد بوحمدي ، وعبد الرحيم الرحوني ، فاس ، ٢٠٠٥م .
٦٦. دراسة المعنى عند الأصوليين : طاهر إسماعيل حمودة ، الدار الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٣م .

٦٧. دروس في الألسنية : دي سوسير ، الدار العربية للكتاب ، تونس ، ١٩٨٥ م .

٦٨. دلائل الإعجاز : عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) ، تحقيق : محمود محمد شاكر ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٩ م .

٦٩. دلالة السياق في القصص القرآني : محمد عبد الله علي سيف العبيدي ، صنعاء ، ٢٠٠٤ م .

٧٠. دليل الدراسات الأسلوبية : جوزيف ميشال شريم ، بيروت ، ١٩٨٤ م .

٧١. ديوان جرير : شرح محمد بن حميد ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٦٠ م .

٧٢. ذيل طبقات الحنابلة : الحافظ ابن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥هـ) مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٥٣ م .

٧٣. رؤى بلاغية في النقد والأسلوبية : د. ماهر مهدي هلال ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية ، ٢٠٠٦ م .

٧٤. الرؤية البلاغية عند الجاحظ : إدريس بلميح ، دار الثقافة ، المغرب ، ط ١ ، ١٩٨٤ م .

٧٥. الرسالة : الشافعي (ت ٢٠٤هـ) ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، دار التراث ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٣٩٩ هـ .

٧٦. روضة المحبين ونزهة المشتاقين : ابن قيم الجوزية ، خرج أحاديثه وعلق عليه : طه عبد الرؤوف سعيد ، وياسر صلاح عزب ، المكتبة التوفيقية ، القاهرة ، «د. ت» .

٧٧. السياق ودلالته في توجيه المعنى : فوزي إبراهيم عبد الرزاق ، رسالة دكتوراه على الآلة الكاتبة ، جامعة بغداد ، كلية الآداب ، ١٩٩٦ م .
٧٨. شذرات الذهب : ابن عماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ) ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، «د . ت» .
٧٩. شرح الكافية : الإسترآبادي (ت ٦٨٦هـ) ، تحقيق : يوسف حسن عمر ، بنغازي ، ليبيا .
٨٠. الشعر والشعراء : ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٢ م .
٨١. شفاء العليل : ابن قيم الجوزية ، تحقيق : عمر الحفيان ، مكتبة العبيكان ، ط ١ ، ١٤٢٠ هـ .
٨٢. الصحاح : الجوهري (ت ٣٩٨هـ) ، تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار ، مصر ، ١٣٨٦ هـ .
٨٣. صحيح مسلم : الإمام مسلم (ت ٢٦١هـ) ، شرح النووي (ت ٦٧٦هـ) ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٨١ م .
٨٤. الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني ، منهجاً وتطبيقاً : علي أحمد دهمان ، دار طلاس ، دمشق ، ط ١ ، ١٩٨٦ م .
٨٥. طبقات الحنابلة ، ابن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥هـ) تحقيق : محمد حامد الفقي ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٧٢ م .
٨٦. الطراز : العلوي (ت ٧٤٩هـ) دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٢ م .

٨٧. طريق المهجرتين وباب السعادتين : ابن قيم الجوزية ، تحقيق : محمد أجمل الإصلاحي ، دار عالم الفوائد ، مكة المكرمة ، ط ١ ، ١٤٢٩ هـ .
٨٨. علم الدلالة : أحمد مختار عمر ، دار العروبة للنشر والتوزيع ، الكويت ، ط ١ ، ١٩٨٢ م .
٨٩. علم الدلالة أصوله ومباحثه : منقور عبد الجليل ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، ٢٠٠١ م .
٩٠. علم اللغة النصي : د . صبحي إبراهيم الفقي ، دار قباء للطباعة ، القاهرة ، ط ١ ، ٢٠٠٠ م .
٩١. العمدة : ابن رشيق القيرواني (ت ٤٦٣ هـ) ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، ١٣٨٣ هـ .
٩٢. عيار الشعر : ابن طباطبا العلوي (ت ٣٢٢ هـ) ، تحقيق : طه الحاجري ، ومحمد زغلول سلام ، شركة فن الطباعة ، القاهرة ، ١٩٥٦ م .
٩٣. العين : الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥ هـ) ، تحقيق : مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي ، دار الرشيد ، بغداد ، ١٩٨٠ م .
٩٤. فخر الدين الرازي بلاغياً : د . ماهر مهدي هلال ، وزارة الثقافة والأعلام ، بغداد ، ١٩٧٧ م .
٩٥. الفروق في اللغة : أبو هلال العسكري ، تحقيق : جمال عبد الغني مدغمش ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٠ م .

٩٦. فصول في علم اللغة العام : دي سوسير ، ترجمة أحمد نعيم الكراعين ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٥ م .
٩٧. في البنية والدلالة : سعد أبو الرضا ، دار المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٨٧ م .
٩٨. في منهجية الدراسة الأسلوبية : عبد الهادي الطرابلسي ، منشور ضمن ندوة اللسانيات واللغة العربية ، تونس ، ١٩٨١ .
٩٩. قراءات مع الشابي : عبد السلام المسدي ، الدار العربية ، تونس ، ١٩٨٤ .
١٠٠. الكتاب : سيبويه (ت ١٨٠هـ) ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي ، مصر ، ١٩٨٣ م .
١٠١. كتاب الصناعتين : أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٥٢ م .
١٠٢. الكشف : الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) ، تحقيق : عادل عبد الموجود ، مكتبة العبيكان الرياض ، ط ١ ، ١٩٩٧ م .
١٠٣. لسان العرب : ابن منظور (ت ٧١١هـ) دار صادر ، بيروت .
١٠٤. اللسانيات من خلال النصوص : عبد السلام المسدي ، تونس ، ١٩٨٤ م .
١٠٥. اللغة العربية معناها ومبناها : تمام حسان ، عالم الكتب ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٩٨ م .

١٠٦. مباحث في علوم القرآن : مناع القطان ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط ٧ ، ١٤٠٠ هـ .
١٠٧. المثل السائر : ابن الأثير (ت ٦٣٧ هـ) ، تحقيق : أحمد الحوفي ، دار الرفاعي ، الرياض ، ط ٢ ، ١٤٠٣ هـ .
١٠٨. المجاز في اللغة : عبد العظيم الطعني ، مكتبة وهبة ، مصر ، ١٩٨٥ م .
١٠٩. مجاز القرآن : أبو عبيدة (ت ٢٠٩ هـ) ، تحقيق : الدكتور فؤاد سزكين ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٧٠ م .
١١٠. مجمع الأمثال : الميداني ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، مطبعة السنة المحمدية ، ١٩٥٥ م .
١١١. محاضرات في اللسانيات : فوزي الشايب ، منشورات وزارة الثقافة ، عمان ، الأردن ، ١٩٩٩ م .
١١٢. المحصول في علم الأصول : الرازي ، تحقيق : د. طه جابر فياض العلواني ، ط ١ ، ١٩٧٩ م .
١١٣. مختصر الصواعق المرسلة : ابن قيم الجوزية ، اختصار محمد الموصلي (٧٧٤ هـ) قرأه وخرج نصوصه : د. الحسن بن عبد الرحمن العلوي ، مكتبة أضواء السلف ، الرياض ، ط ١ ، ٢٠٠٤ م .
١١٤. مدارج السالكين : ابن قيم الجوزية ، تحقيق : رضوان جامع رضوان ، مؤسسة المختار ، القاهرة ، ٢٠٠١ م .
١١٥. المستصفى من علم الأصول : الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، ضبط وترتيب : عبد السلام عبد الشافي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٣ م .

١١٦. معاني النحو: د. فاضل صالح السامرائي، مطبعة التعليم العالي، العراق، الموصل، ١٩٨٩م.
١١٧. معايير التحليل الأسلوبية: ميكائيل ريفانير، ترجمة: حميد الحمداني، منشورات دراسات سال دار النجاح، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٩٣م.
١١٨. المعجم الأدبي: جبور عبد النور، دار العلم للملايين، بيروت.
١١٩. معجم البلدان: ياقوت الحموي (ت ٦٢٢هـ)، دار الفكر، بيروت، «د. ت».
١٢٠. معجم المصطلحات البلاغية: د. أحمد مطلوب، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٨٢م.
١٢١. المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي عبد الجبار الأسد آبادي (ت ٤١٥هـ)، قدم نصه: أمين الخولي، دار الكتاب، مصر، ١٩٦٠م.
١٢٢. مفاتيح الغيب: الفخر الرازي، (ت ٦٠٦هـ)، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٠م.
١٢٣. مفاهيم الألفاظ عند الأصوليين: بشير مهدي الكبيسي، رسالة دكتوراه، بغداد، كلية العلوم الإسلامية، ١٩٩١م.
١٢٤. مفتاح دار السعادة: ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، «د. ت».
١٢٥. مفتاح العلوم: السكاكي (ت ٦٢٦هـ)، تحقيق: أكرم عثمان يوسف، دار الرسالة، بغداد، ط ١، ١٩٨١م.
١٢٦. مقدمة ابن خلدون: ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ)، مطبعة مصطفى محمد، مصر، ١٩٢٨م.

١٢٧. مفهوم الأدبية في التراث : توفيق الزبيدي ، سراس للنشر ، تونس ، ١٩٨٥ م .
١٢٨. الموافقات في أصول الشريعة : أبو اسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) ، تحقيق : عبدالله دراز ، دار المعرفة ، بيروت .
١٢٩. الموجز في تاريخ البلاغة : مازن المبارك ، دار الفكر المعاصر ، دمشق ، ١٩٨١ م .
١٣٠. نتائج الفكر : أبو القاسم السهيلي (ت ٥٨١هـ) تحقيق : د. محمد إبراهيم البناء ، دار الرياض للنشر والتوزيع ، ط ٢ ، ١٩٨٤ م .
١٣١. النجوم الزاهرة : أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي (ت ٨٧٤هـ) ، دار الكتب المصرية .
١٣٢. نظرية الأدب : رينيه ويلك ، واوستن وارين ، ترجمة : محيي الدين صبحي ، مطبعة خالد الطراييشي ، ١٩٧٢ م .
١٣٣. النظرية الاستبدالية للاستعارة : د. يوسف أبو العدوس ، حوليات جامعة الكويت ، رقم ١١ العدد ٦٦ لسنة ١٩٩٠ م .
١٣٤. نظرية اللغة في النقد العربي : عبد الحكيم راضي ، مكتبة الخانجي ، مصر ، ١٩٨٠ م .
١٣٥. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور : برهان الدين البقاعي (ت ٨٨٥هـ) ، حيدر آباد ، الدكن ١٩٧٠ م .
١٣٦. النظم في المنظور النحوي والبلاغي : هدى محمد صالح الحديثي ، رسالة دكتوراه ، جامعة بغداد ، كلية الآداب ، ١٩٩٣ م .

١٣٧. النقد وقراءة التراث : حمادي صمود ، مجلة تحليلات الحدائة ، العدد : ٤ لسنة : ١٩٩٦ م ، معهد اللغة العربية وآدابها .
١٣٨. النكت في إعجاز القرآن : الرماني (ت ٣٨٦هـ) ، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، تحقيق : محمد خلف الله أحمد ، ومحمد زغلول سلام ، دار المعارف ، مصر ، ط ٢ ، ١٩٥٦ م .
١٣٩. نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز : الرازي ، تحقيق : بكري شيخ أمين ، بيروت ، ١٩٨٥ م .
١٤٠. هل وقع في القرآن الكريم ترادف : د. رشيد العبيدي ، مجلة الذخائر ، بغداد ، العدد : ٢ ، السنة الأولى ، ٢٠٠٠ م .
١٤١. الوابل الصيب من الكلام الطيب : ابن قيم الجوزية ، تحقيق : سيد إبراهيم ، دار الحديث ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٩٩ م .
١٤٢. الوجه والقفا في تلازم التراث والحدائة : حمادي صمود ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، ط ١ ، ١٩٨٨ م .
١٤٣. الوساطة بين المتنبي وخصومه : القاضي الجرجاني (ت ٣٩٢هـ) ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، ط ٣ ، «د . ت» .
١٤٤. وفيات الأعيان : ابن خلكان (ت ٦٨١هـ) ، تحقيق : د. إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٧٢ م .

فهرسُ الموضوعات

الافتتاحية.....	٩
تقديم.....	١١
المقدمة.....	١٣
التمهيد بين النظم والأسلوبية.....	١٧
الفصل الأول : المقاييس الأسلوبية في كتب الإعجاز القرآني.....	٢٣
١ . النكت في إعجاز القرآن ، للرماني .	٢٧
٢ . بيان إعجاز القرآن ، للخطابي .	٤٣
٣ . إعجاز القرآن ، للباقلاني .	٥٣
٤ . المغني في أبواب التوحيد والعدل ، للقاضي عبد الجبار	٦٣
٥ . دلائل الإعجاز ، لعبد القاهر الجرجاني	٦٧
الفصل الثاني : من أسلوبية النظم البلاغي عند المفسرين.....	٨١
المبحث الأول : من أسلوبية النظم البلاغي عند الزمخشري.....	٨٥
المبحث الثاني : من أسلوبية النظم البلاغي عن الرازي.....	١٠١
الفصل الثالث : منهج تحليل النص القرآني عند ابن قيم الجوزية.....	١٣١
المبحث الأول : مكانة ابن قيم الجوزية العلمية.....	١٣٣
المبحث الثاني : العدول عند ابن قيم الجوزية.....	١٣٩
المبحث الثالث : السياق القرآني ودوره في فهم النص عند ابن قيم الجوزية.....	١٥٣

١٨٩.....	الفصل الرابع : أسلوبية النظم البلاغي عند ابن القيم
١٩١.....	المبحث الأول : البنى الأسلوبية في التراكيب النحوية
١٩٣.....	- بنية التقديم والتأخير
١٩٧.....	- بنية الذكر والحذف
٢٠٣.....	- بنية التعريف والتنكير
٢٠٧.....	- بنية الفصل والوصل
٢٠١٣.....	- بنية القصر
٢١٧.....	المبحث الثاني : دلالة الأساليب الطلبية
٢١٨.....	- أسلوب الاستفهام
٢٢٦.....	- أسلوب الأمر
٢٣١.....	المبحث الثالث : أسلوبية النظم وصور البيان
٢٣٦.....	- صور البيان عند ابن القيم
٢٣٧.....	- التشبيه
٢٤٩.....	- التأويل المجازي «الاستعارة ، المجاز ، التمثيل ، الكناية»
٢٦٣.....	الخاتمة
٢٦٧.....	فهرس المصادر والمراجع
٢٨٣.....	فهرس الموضوعات

السيرة الذاتية

أولاً: البيانات الشخصية :

الاسم : رسول حمود حسن الدوري

الجنسية : عراقي

مكان الولادة وتاريخها : بغداد - العراق - ١٩٥١ م

الرتبة العلمية : أستاذ

التخصص : اللغة العربية وآدابها - البلاغة

مكان العمل : أستاذ - الجامعة العراقية - بغداد .

ثانياً : المؤهلات العلمية :

- دكتوراه في اللغة العربية - جامعة بغداد - كلية الآداب - العراق ، ١٩٩٥ م .
عنوان الرسالة : «أسلوبية الحوار في القرآن الكريم» تقدير : « جيد جداً » -
تخصص : بلاغة .
- ماجستير في اللغة العربية - جامعة بغداد - كلية الآداب - العراق ، ١٩٨٩ م .
عنوان الرسالة : «أدب حكماء تميم قبل الإسلام» بتقدير : «امتياز» - تخصص :
أدب قديم .

- بكالوريوس أدب لغة عربية - جامعة بغداد - كلية التربية - العراق
١٩٧٢ م.

ثالثاً: البحوث العلمية :

هناك عدة بحوث منها :

- الدرس البلاغي عند أبي عبيدة .
- في بلاغة الجواب في القرآن الكريم .
- لمسات بيانية في نصوص من القرآن في شخصية الرسول ﷺ .
- أبو البركات الأنباري وجهوده النقدية والأدبية .
- متغيرات البنية في القرآن الكريم وأثرها في توجيه المعنى .
- الالتزام في أدب الحكمة عند أكثم بن صيفي .
- المقاييس البلاغية عند الرماني والخطابي «مقاربات أسلوبية» .
- الأنساق البنائية في النص القرآني - تفسير الرازي أنموذجاً .

* * *

